



SZTE Egyetemi Könyvtár



J000885386

X133825

További olvasnivaló a kiadó kínálatából:

Giorgio Agamben: *A profán dicsérete*

Alain Badiou: *A század*

Jan Bor-Errit Petersma (szerk.): *Képes filozófiatörténet*

Joseph Brodsky: *Velence vízjele*

Daniel C. Dennett: *Darwin veszélyes ideája*

Hans Heinrich Eggebrecht: *A Nyugat zenéje*

Jacques Roubaud: *Költészet és emlékezet*

Xavier Rubert de Ventós: *Minek filozofálni?*

X 133825

Slavoj Žižek

A TÖRÉKENY ABSZOLÚTUM

Avagy:

Miért érdemes harcolni
a keresztény örökségért?

Kiss Lajos András
utószavával



TYPOTEX

Budapest, 2011

A fordítás a következő kiadás alapján készült:
The Fragile Absolute.
Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?
Verso, London – New York, 2008

First edition published by Verso 2000
© Slavoj Žižek. All rights reserved
Hungarian edition © Typotex, 2011
Hungarian translation © Högynszki Éva, Molnár D. Tamás,
Typotex, 2011

ISBN 978 963 279 423 5
ISSN 2060-3533

Témakör: *filozófia*

Kiadja a Typotex kiadó, az 1795-ben alapított Magyar
Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.

Felelős kiadó: Votisky Zsuzsa
Felelős szerkesztő: Horváth Balázs
Műszaki szerkesztő: Pintér Zoltán
Borítóterv: Tóth Norbert
Terjedelem: 23 (A/5) ív
Nyomás: Séd Nyomda Kft., Szekszárd
Felelős vezető: Katona Szilvia

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó a 2008-as kiadáshoz:	
Betekintés az iszlám irataiba	VII
Bevezetés: senkinek és semminek	1
1. Leszámolás a Balkán-kísértettel	5
2. A tőke kísértete	19
3. A Coca-Cola mint <i>objet petit a</i>	37
4. A <i>tragique</i> -tól a <i>moque-comique</i> -ig	69
5. Áldozatok, áldozatok mindenhol	91
6. A fantazmatikus Valós	107
7. Miért iszonyatos az igazság?	119
8. Kövekről, gyíkokról és emberekről	141
9. A Struktúra és az Esemény	159

10. A Tízparancsolattól az emberi jogokig	187
11. A jóindulat elve	199
12. Krisztus eloldozása	215
13. „Meg kell tenned, mert meg tudod tenni!”	227
14. A tudástól az igazságig... és vissza	237
15. A kitörés	251

Kiss Lajos András: Slavoj Žižek – egy filozófus
a perverzió és a szubverzió között 281

Név- és tárgymutató 305

ELŐSZÓ A 2008-AS KIADÁSHOZ: BETEKINTÉS AZ ISZLÁM IRATAIBA

A *Törékeny abszolútum* gondolatmenetének vezérfonalát a kereszténység és az úgynevezett keleti spiritualizmus összeegyeztethetlensége adja. Felmerül tehát a kézenfekvő kérdés: hol itt a helye az iszlámnak, ennek a kelet számára a nyugatot, a nyugat számára a keletet reprezentáló, zavaró túlzásnak?

Fethi Benslama *La psychoanalyse à l'épreuve de l'Islam* című könyvében szisztematikus kutatást végzett az iszlám „irataival”, s annak obszcén, titkos, mitikus alapjával kapcsolatban, ami *ne cesse pas de ne pas s'écrire*, és mint ilyen az explicit dogmát táplálja.¹ Vajon például Hágár története nem tartozik az iszlám „iratai” közé, s nem kapcsolódik éppoly szorosan az explicit

¹ Fethi Benslama: *La psychoanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier, 2002.

tanításaihoz, mint Mózes titkos zsidó hagyománya a judaizmus nyíltan vallott tantételeihez? Eric Santner Freud Mózes-alakjával kapcsolatos vizsgálódásai során alapvető különbséget tett a szimbolikus történelem és annak obszcén Másikja, az elismerhetetlen, kísérteties, fantazmatikus, titkos történelem között. (Az első a közösség tradíciójának szövetét alkotó explicit mitikus narratívák és az ideológiai-erkölcsi előírások összessége – amit Hegel a közösség „erkölcsi szubsztanciájának” nevezett volna –, míg a másik a nyíltan kifejeződő szimbolikus tradíció támasztékául szolgál, ám amit el kell zárunk magunk elől ahhoz, hogy működhessen.)² Freud *Mózes, az ember és az egyistenhit* című munkájában (Mózes meggyilkolásának történetével) a zsidó vallási tradíciót kísértő történelmet igyekszik rekonstruálni. Hiszen nem egyszerűen azáltal leszünk egy közösség teljes jogú tagjai, hogy azonosulunk a nyíltan kifejeződő szimbolikus tradíciójával, hanem akkor, amikor felvállaljuk azt a kísérteties dimenziót, ami fenntartja a hagyományt: az élőket háborgató nyughatatlan kísérteteket, a traumatikus fantáziák titkos történetét, amit csak a „sorok között”, a hiányok-

² Ld. Eric Santner: *Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Antisemitism*. In: Renata Salecl (Szerk.): *Sexuation*, Durham, NC, Duke University Press, 2000.

ból és a torzulásokból olvashatunk ki. A zsidók számára az tette lehetővé évezredekén át a túlélést és fennmaradást anélkül, hogy országuk és közös intézményi hagyományuk lett volna, hogy a judaizmus csökönyösen ragaszkodott alapító gesztusához, melynek erőszakosságáról nem vett tudomást, és amely a jogrendet annak kísérteties másaként háborgatta. A zsidók nem voltak hajlandók elúzni a kísértetüket, és elvágni a titkos, eltagadott hagyományukhoz fűződő kötelékeket. A judaizmus paradoxonja abban áll, hogy pontosan azáltal marad hű az erőszakos alapító Eseményhez, hogy nem vallja be, nem szimbolizálja azt, s éppen azáltal tesz szert hallatlan élet-erőre, hogy „elfojtja” az Eseményt.

Vajon milyen elfojtott Eseménynek köszönheti vitalitását az iszlám? A megoldáshoz egy másik kérdésre adott válasz vezethet el bennünket. A kérdés így hangzik: hogyan illeszkedik a sorba az iszlám, a Könyv vallásai közül a harmadik? A judaizmus a genealógia, a generációk egymásra következésének a vallása, s mikor a kereszténységben a Fiú keresztalált hal, az nem pusztán azt jelenti, hogy (és Hegel ennek teljes mértékben a tudatában volt) vele hal az Atya is, hanem azt is, hogy a patriarchális, genealógiai rend is odavész – mivel a Szentlélek nem illeszkedik a család sorába,



megjelenése egy posztpaternális, család utáni közösség létrejöttének kezdetét jelzi. Az iszlám azonban – a judaizmussal és a kereszténységgel szemben – kizárja Istent a paternális logika világából: Allah nem atya, még csak szimbolikusan sem – Isten egy, nem született, és utódnak sem ad életet. *A Szent Családnak itt nincs helye.* Ezért hangsúlyozza az iszlám olyan erőteljesen azt a tényt, hogy Mohamed árva volt, és ez az oka annak is, hogy csak az atyai funkció felüggesztésének, visszavonásának, kudarcának, „áramszünetének” pillanatában kerül sor isteni beavatkozásra (amikor az anyát vagy a gyermeket a biológiai apa magára hagyja, vagy elhanyagolja). Ez azt jelenti, hogy Isten szigorúan a lehetetlen Valós birodalmában marad. Mivel ő a lehetetlen-Valós külső atya, „ember és Isten között egyfajta genealógiai pusztaság”³ húzódik. Mivel Freud egész valláselmélete az Isten és az apa közötti párhuzamon nyugodott, úgy vélte, hogy éppen ez jelenti a problémát az iszlámmal kapcsolatban. Ám van valami, ami ennél is fontosabb, mégpedig az, hogy a politika az iszlám legbenső lényegévé válik, hiszen a „genealógiai pusztaságban” a közösség nem épülhet leszámazási és vérségi alapokra: „az Isten és az Atya között elterülő pusztaságban a politika teremti

³ Uo. 320. o.

meg önmagát”.⁴ Az iszlám világában az apagyilkosság és a fivéreket összekovácsoló bűn nem teremthet közösséget, mint ahogyan arról a *Totem és tabu*-ban olvashatunk – és éppen ebből ered az iszlám váratlan időszerűsége. Ez a probléma ott rejlik a híres-hírhedt *umma*, a muszlim „hívek közösségének” alapjaiban is; magyarázattal szolgál arra, hogy miért fedi át egymást a vallás és a politika (hogy miért kell a közösséget közvetlenül Isten szavára alapozni), és arra is, hogy az iszlám miért akkor „van a legjobb formában”, amikor a „semmiből”, a genealógiai pusztaságban kell felépítenie a forradalmi testvériség egalitárius közösségét. Nem csoda, hogy az iszlám ott lesz igazán sikeres, ahol a fiataloknak rá kell döbbernienie arra, hogy a hagyományos családi hálózat már nem nyújthat számukra biztonságot. És talán ezzel a sajátos árvasággal magyarázható az is, hogy miért nem intézményesülhetett az iszlám inherens módon:

az iszlám megkülönböztető jegye, hogy vallásként nem intézményesítette önmagát, a kereszténységtől eltérően nem épített Egyházat. Az Iszlám Egyház voltaképpen maga az Iszlám Állam: az állam hozta létre az úgynevezett legfőbb vallási hatóságot, és az állam feje osztja el a hivatalokat, az állam építi a nagy mecsete-

⁴ Uo.

ket, felügyeli a vallásos nevelést, az állam alapít egyetemeket, és gyakorol cenzúrát a kultúra minden területén – az állam, mely úgy tekint magára, mintha az erkölcs őre lenne.⁵

Itt is láthatjuk, hogy miként egyesül az iszlámban a legjobb a legrosszabbal. E vallást éppen az szolgáltatja ki az őt bekebelezni igyekvő államhatalomnak, hogy hiányzik belőle az intézményszerülésre való törekvés, s ezért az állam lesz az, ami megteremti helyette az intézményeit. Ami tehát a vallási és a politikai szféra kapcsolatát illeti, az iszlámnak, ami természeténél fogva hajlik az „átpolitizálódásra”, két lehetősége van: az állami dirigizmus maga alá gyűri a vallást, vagy az antietatista csoportosulások szerveződésével a vallás hódít teret.

A judaizmussal és az iszlámmal szemben, ahol az angyal-megjelenése az utolsó pillanatban megakadályozta a fiú (Izsák) feláldozását, *csak a kereszténység döntött úgy, hogy valóban feláldozza (megöli) a fiút.*⁶ Ez az oka annak, hogy bár az iszlám szent szövegeként tekint a Bibliára, nem ismeri el azt a tényt, hogy Jézus csakugyan meghalt a kereszten: a zsidók (kérkedve) „azt mondták: »Megöltük Jézust, a Messiást, Mária

⁵ Moustapha Safouan: *Why are the Arabs not Free: The politics of Writing* (publikálatlan kézirat).

⁶ Benslama: *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Id. kiad. 268. o.

fiát, Allah küldöttét» – holott [valójában] nem ölték meg őt és nem feszítették keresztre, hanem [valaki más] tétetett nekik [Jézushoz] hasonlóvá [és azt ölték meg]” (4.157). Az iszlám háttérében voltaképp valamiféle makacs áldozathozatal-ellenes logika húzódik meg: a Korán versei nem úgy ábrázolják Izsák feláldozásának történetét, mintha Ábrahám kifejezetten az Úr akaratának engedelmességgel határozott volna a gyilkosság mellett, hanem mintha csupán *az álmát félreértelmezve* döntött volna úgy, hogy megöli a fiát. Az angyal közbelépése arra utal, hogy Ábrahám félreértette az Urat, hiszen Isten valójában nem akarta, hogy öljön.⁷

Ha az iszlámban Isten a lehetetlen Valós, az két dolgot jelent az áldozathozatal aktusát illetően: az Úr ellenezheti a tettet (Közte és a hívek között nem működik a „valamit valamiért” szimbolikus cseréjének logikája, hiszen Isten a tiszta Elérhetetlen Egy), de éppúgy elő is segítheti (amikor a mennyei Valós az „obskúrus istenek” felettes énszerű alakjává válik, „akik állandó véráldozatot követelnek”).⁸ Úgy tűnik, az iszlám e két szélsőség között ingadozik, s az áldozathozatal obszcén logikája Káin és Ábel törté-

⁷ Uo. 275. o.

⁸ Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth, Penguin, 1979, 249. o.

netének átiratában éri el csúcspontját. A Korán így ír erről:

És hirdesd nekik Ádám két fiának történetét az igazságnak megfelelően! [Emlékezzetek arra], amikor mindketten áldozatot mutattak be. Egyiküktől elfogadtatott, de a másiktól nem fogadtatott el. [Ez pedig] azt mondta: „Bizony mondom, megöllek téged!” „Bizony Allah [csak] az istenfélőktől fogad el [valamit] – mondta a [másik]. – Ha kinyújtod ellenem a kezedet, hogy megöljél engem, én nem fogom a kezed kinyújtani ellened, hogy megöljelek téged. Én félem Allahot, a teremtmények Urát! Azt szeretném, hogy magadra vedd az én bűnömet és a te bűnödöt és a Pokolra kárhozottak közé tartozzál”. Ez a vétkesek jutalma! És az ő lelke testvére megölését sugallta neki. Megölte hát őt. És [tettével] kárvallott lett a kárvallottak között. (5, 27–30)

Azaz: nemcsak Káin akarja a gyilkosságot: maga Ábel is tevékeny részese e vágnak, hiszen ő sarkallja testvérét a tett elkövetésére, csak hogy megszabadulhasson saját bűneitől. Benslamának igaza van, mikor itt a „mintaszerű gyűlölet” nyomait véli felfedezni, s megkülönbözteti attól az imaginárius gyűlölettől, amelyben az ember agressziója a saját mása ellen irányul:⁹ maga az áldozat azért vágyik a bűn-

⁹ Benslama: i. m. 289. o.

tetre, amelynek áldozatává válik, hogy mártírként léphessen be a Paradicsom kapuján, az elkövető pedig a Pokol tüzén égjen. Káin és Ábel történetének átirata arra csábítja a mai olvasót, hogy anakronisztikus spekulációkba bocsátkozzon, s azt feltételezze, hogy a mártírok halálvágyának „terrorista” logikája már a Koránban is jelen van, miközben persze csak a modernizáció kontextusában vizsgálhatjuk a problémát. Köztudott, hogy mivel az iszlám világot váratlanul érte a nyugati modernizáció befolyása (anélkül, hogy elegendő ideje lett volna „feldolgozni” a nyugati behatás okozta traumát, vagy létrehozni egyfajta szimbolikus-fikcionális teret vele szemben), az jelenti számára a problémát, hogy csak kétféleképp felelhet a Nyugat térhódítására: vagy felszínes, eleve kudarcra ítélt módon megpróbálja leutánozni a modernizációs folyamatokat (mint a Pahlavi-rezsim Iránban), vagy pedig a fikciók igazi szimbolikus terének hiányában közvetlenül az erőszakos Valóshoz fordul, és az Iszlám Igazság nevében nyílt harcot hirdet a Nyugati Hazugság ellen, mely csatában nincs helye a szimbolikus közvetítésnek. A fundamentalista megoldás (melyet modern jelenségként semmi sem köt közvetlenül a muszlim tradícióhoz) az isteni dimenzióban a felettes én-Valós képében nyer megerősítést, mintha az

obszcén felettes én-istenséget csak az áldozati erőszak gyilkos kirobbanása békíthetné meg.

Egy másik lényeges különbség a judaizmus (illetve keresztény folytatása) és az iszlám között abban rejlik, hogy miként pozicionálják Ábrahámot, az atyát. Míg a judaizmus szimbolikus atyának választja őt – s ezzel fallikus módon az atyai szimbolikus tekintélyben, a hivatalos szimbolikus leszármazásban talál megoldást, félretolja a második nőt, és törvényben írja elő a „lehetetlen fallikus kisajátítását” –, az iszlám úgy dönt, hogy Hágár leszármazási rendjét ismeri el, Ábrahámot pedig biológiai apának tekinti, s így Istent a lehetetlen világába zárva megtartja a távolságot az atya és Isten között.¹⁰

A judaizmus és az iszlám is elfojtja saját alapító gesztusát – hogyan is? Ábrahám és két különböző asszonytól született fia történetéből kitűnik, hogy az apa mind a judaizmusban, mind az iszlámban csak egy *másik* nő közvetítése által válhat atyává, és öltheti magára az apa szerepét. Freud feltevése szerint a judaizmus azt aényt fojtja el, hogy Ábrahám idegen (egyiptomi) volt és nem zsidó, vagyis az alapító atya, aki megvi-

¹⁰ Uo. 153, 149. o. Persze lehetséges azt állítani, hogy már a Genezisben is érezteti a hatását a hivatalos ideológiában rejlő bomlasztó erő, hiszen az Úr beavatkozik, megmenti Hágár fiát, és nagy jövőt ígér neki. Tehát a Genezis (is) pártfogásába veszi a gyerekszülés eszközzé redukálódott másik nőt.

lágosodást hoz, és aki szövetséget köt az Úrral, szükségképp kívülről jön. Az iszlám esetében az elfojtás tárgya az asszony (nevezetesen Hágár, az egyiptomi rabszolganő, Ábrahám elsőszülött fiának anyja). Jóllehet Ábrahám és Izmael – azaz a mítosz szerint minden arab ősének – nevét tucatnyi alkalommal említi a Korán, Hágárról szó sem esik, mintha csak kitörölték volna a hivatalos történelemből. Éppen ezért Hágár alakja folyton ott kísért az iszlámban: az ő nyomaira bukkanunk egyes iszlám rítusokban is, így például abban a rituáléban, hogy a Mekkába tartó zarándoklat során hatszor kell megtenni a Szafa- és Marva-hegy közötti utat, mintegy megismételve/újra eljátszva azt, ahogy Hágár elkeseredve vizet keres fiának a sivatagban.

Lássuk hát Ábrahám két fiának történetét a Genezis szerint, a köldökzsinórt, mely összeköti a judaizmust és az iszlámot. Olvassunk előbb az elsőszülöttről, Izmaelről:

Sárai, Ábrám felesége nem szült gyermeket; volt azonban neki egy Hágár nevű egyiptomi szolgálója. Sárai így szólt Ábrámhoz: „Nézd, az Úr nem adott nekem gyermeket. Menj be szolgálómhoz, általa talán gyermekhez jutok.” Ábrám megfogadta Sárai tanácsát. Sárai, Ábrám felesége tehát fogta egyiptomi szolgáját, Hágárt, s mikor Ábrám már 10 éve lakott

Kánaán földjén, feleségül adta férjének, Ábrámnak. Ő együtt volt Hágárral s ez fogant. Mikor azonban észrevette, hogy fogant, úrnője kicsinek tűnt szemében. Sárái ezt mondta Ábrámnak: „A velem történt jogtalanság visszaszáll rád. Neked adtam szolgálómat, de most, amikor tudja, hogy fogant, kicsi lettem a szemében. Az Úr legyen bíró köztem és közted.” Ábrám így felelt Sárainak: „Szolgálód a kezeden van, tégy vele, amit akarsz.” Sárái tehát olyan keményen bánt vele, hogy megszökött tőle. Isten angyala egy vízforrásnál talált rá a pusztában, a Sur felé vezető úton levő forrásnál. Megszólította: „Hágár, Sárái szolgálója, honnan jössz és hová mégy?” „Úrnőm, Sárái elől menekülök” – válaszolta. Isten angyala azt mondta neki: „Térj vissza újra úrnődhöz, és hajolj meg hatalmas előtt.” Az Úr angyala még ezt mondta: „Utóda-idat oly számossá teszem, hogy sokaságuk miatt megszámolni sem tudják őket.” Aztán még így szólt: „Nézd, fogantál és fiút fogsz szülni. Nevezd majd Izmaelnek, mert Isten meghallgatott szükségeden. Olyan ember lesz, mint a vadszamár: keze mindenki ellen és mindenki keze őellen. Összes testvérével szemben telepszik majd le.” Ekkor ő kimondta az Úr nevét, aki beszélt vele: „Te El Roi vagy – azután hozzáfűzte: – Arra tekintettem én itt, aki reám tekintett?” Azért nevezték ezt a forrást Lachai-Roi forrásnak. Kádes és Báred között van.

Hágár fiút szült Ábrámnak és Ábrám Izmaelnek nevezte fiát, akit Hágár szült neki. (1Móz 16,1-15)

Miután az Úr csodát tett, és Izsák is megszületett (akinek szeplőtelen fogantatása Krisztusét idézi – az Úr „meglátogatta Sárát”, s az teherbe esett), majd amikor a gyermek elég nagy volt ahhoz, hogy elválasszák, Ábrahám nagy lakomát rendezett:

[Sára] ezért azt mondta Ábrahámnak: „Távolítsd el a szolgálót és a fiát. Ennek a szolgának a fia ne örököljön együtt az én fiammal.” Ábrahámnak nem tetszett ez a beszéd a fia miatt, de Isten így szólt Ábrahámnak: „Ne bándídj a fiad és szolgálód miatt, hanem hallgass Sára mindenben, amit mond neked, mert utóda-idat Izsák után fogják nevezni. De a szolgáló fiát is nagy néppé teszem, mivel ő a te utódod.” Ábrahám korán reggel fölkelt, kenyeret és egy tömlő vizet vett s odaadta Hágárnak, aztán a vállára tette a fiát és eltávolította őket. Az elment és Beerseba pusztáján bolyongott. Amikor a víz kifogyott a tömlőből, a gyermeket ledobta egy bokor alá. Ő maga tovább ment és egy nyíllövésnyire leült vele szemben. Ezt mondta: „Nem tudom nézni a gyermek haldoklását.” Így ült vele szemben, az pedig elkezdett hangosan sírni. Isten meghallotta a gyermek hangját, s az Isten angyala az égből megszólította Hágárt és azt mondta: „Mi van veled Hágár? Ne félj, mert

Isten meghallgatta a gyermek szavát ott, ahol van. Kelj föl, vedd a gyermeket és tartsd erősen a kezében, mivel nagy néppé teszem.” Azután Isten megnyitotta a szemét és meglátott egy vízforrást. Odament, megtöltötte a tömlőt és inni adott a gyermeknek. (1Móz 21,10–19)

Pál *Galatabeliekhez írott levelében* Ábrahám, Sára és Hágár történetének keresztény változatát olvashatjuk:

Mondjátok csak ti, akik a törvény igájába kíváncsiak, nem ismeritek a törvényt? Az Írásban ugyanis az áll, hogy Ábrahámnak két fia volt, az egyik a szolgától, a másik a szabad asszonytól. A szolgától való a test erejéből született, a szabad asszonytól való ellenben az ígélet kegyelméből. Ennek jelképes értelme van. A két asszony a két szövetséget jelenti. Az egyik a Sinai-hegyről való, és szolgálásra szül: ez Hágár. Hágár ugyanis az Arábiában fekvő Sinai-hegyet jelenti, s a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt szolgasorban él. A szabad asszony ellenben a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti: ez a mi anyánk. Hiszen írva van:

Örülj te magtalan, aki nem szülsz, fejezd ki örököd és ujjongj, aki nem vajúdol. Mert több a gyermeke a magányosnak, mint annak, akinek férje van.

Ti tehát, testvéreim, az ígélet fiai vagytok, mint Izsák. De ahogy akkor a test szerint szüle-

tett üldözte a lélek szerint valót, úgy van most is. De mit mond az írás? „Úzd el a szolgától és fiától, mert a szolgától fia nem örököl a szabad asszony fiával.” Mi tehát, testvéreim, nem a szolgától fiai vagyunk, hanem a szabad asszonyéi. (Gal 4,21–31)

Pál itt olyan ellentétpárokat tár elénk, amelyek egyértelműen egymás tükörképei: Izsák és Izmael szembeállítását megfelel a szimbolikus atya (az Atya Neve) és a biológiai (faji) atya ellentétének, avagy a „név és lélek szerinti leszármazás szemben áll az élet valódi átörökítésével”, a szabad nő gyermeke a szolga gyermekével, a szellem gyermeke pedig a hús gyermekével.¹¹ Ám ez az olvasat legalább három lényeges ponton figyelmen kívül hagyja a biblikus narratívát:

- (1) Az Úr nyilvánvalóan gondoskodott Hágárról és Izmaelről, és beavatkozott, hogy megmentse Izmaelt.
- (2) Hágárt nem egyszerűen a test és a vágyak asszonyaként, hitvány szolgaként jellemzi, hanem olyasvalakiként, aki látja az Urat. „Ekkor ő kimondta az Úr nevét, aki beszélt vele: Te El Roi¹² vagy – azután hozzáfűzte: – Arra tekintettem én itt, aki reám tekintett?”. (1Móz 16,13) Hágár, a szimbolikus genealógián kívül álló,

¹¹ Uo. 147. o.

¹² El Roi: a Látás Istene [a Ford.]

kirekesztett, második asszony alakja nem pusztán az Élet pogány (egyiptomi) termékenységét jelképezi, hanem azt is, hogy Isten közvetlenül is elérhető. Hágár egyenesen az Urat látja, aki reá tekint, s ez még Mózesnek sem adatott meg, aki előtt égő csipkebokor képében jelent meg az Úr. Hágár mutatja meg tehát Isten elérésének misztikus/feminin útját (ami később majd a szűfizmusban tesz szert jelentőségre).

- (3) Nem csak a narratívára vonatkozó tény, hogy a test és a szellem közötti választást nem értelmezhetjük úgy, mintha két egyidejű lehetőség között döntenénk. Vagyis ahhoz, hogy Sárának gyermeke születhessen, előbb Hágárnak kellett világra hoznia a fiát. Más szóval kell lennie valamiféle egymásra következésnek, ismétlődésnek, mintha csak úgy dönthetnénk a szellem mellett, hogy előbb a testet választjuk – csak a második fiú lehet a szellem igaz gyermeke. Ez a szükségszerűség adja a szimbolikus kasztráció lényegét: a „kasztráció” azt jelenti, hogy az Igazsághoz nem férhetünk hozzá közvetlenül – amint Lacan feltételezte, *la vérité surgit de la méprise*, a szellem felé tartó út a testen át vezet, stb. Idézzük fel Hegel frenológiai tárgyú elemzését a *Szellem fenomenológiája* „Megfigyelő ész” című fejezetének vé-

géről. Hegel éppen egy, a megtermékenyítés szervével, a fallosszal kapcsolatos metaforát hív segítségül, hogy elmagyarázza, mi a különbség a „Szellem egy csont” tétel két lehetséges olvasata között. (A vulgármaterialista, „redukcionista” olvasat alapján a koponya formája ténylegesen és közvetlenül meghatározza az ember elméjének tulajdonságait, míg a spekulatív értelmezés szerint a szellem elég erős ahhoz, hogy saját identitását érvényesítse a holt anyag tehetetlenségével szemben, hogy „megszüntette megőrizze” azt, vagyis a holt anyag még legszélsőségesebb formájában sem képes kiiktatni a Szellem közvetítő erejét.) A vulgármaterialista elgondolás azzal a felfogással rokon, amely szerint a fallosz csupán a vizezés szerve, míg a spekulatív értelmezés csakis a nemzés (a fogalom biológiai megfelelőjeként értett „fogantatás”) magasabb rendű funkcióját képes felismerni benne:

Az a *mély* tartalom, amelyet a Szellem belülről kifelé, de csak *képzelt tudatáig* hajt, és ebben megállít – s e tudat *tudatlansága* arra nézve, hogy mi az, amit mond, ugyanaz a kapcsolata a magasnak és alacsonynak, amelyet a természet naívu fejez ki az élön legmagasabb teljesítményű szervének, a nemzés szervének, és a húgyozás szervének összekapcsolá-

sában. – A végtelen ítélet mint végtelen volna az önmagát megragadó élet teljesítménye, ennek az életnek a képzetben megmaradó tudata pedig úgy viszonylik hozzá, mint amahoz a húgyozás.¹³

Ha figyelmesen olvassuk ezt a bekezdést, világossá válik: Hegel *nem* arra gondol, hogy szemben a vulgáris empirista állásponttal, amely csak a vizelést látja, a helyes spekulatív megközelítéssel a nemzéshez jutunk. Azzal a paradoxonnal találjuk szembe magunkat, hogy ha közvetlenül a nemzést választjuk, akkor biztosan elhibázzuk a döntést, mert egyszerűen lehetetlen közvetlenül a „valódi jelentés” mellett határozni. Előbb „rossz” döntést *kell* hoznunk (a vizelést választva), mert a valódi spekulatív jelentés csak a megismételt értelmezés során, az első „rossz” olvasat utóhatásaként (vagy melléktermékeként) bukkan elő... Sárának csak azután lehet gyermeke, hogy Hágár világra hozta az övét.

Hol itt a kasztráció? Hágár színre lépése előtt Sára, a fallikus, patriarchális asszony éppen azért maradt terméketlen, meddő, mert túlságosan is erős/fallikus volt. Azaz, nem csupán a fallikus rendnek maradéktalanul alárendelt Sára és a független, felforgató Hágár között

¹³ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája* (Szemere Samu fordítása), Budapest, Akadémiai kiadó, 1979, 181. o.

feszülő ellentétéről van szó, hanem Sára alakjának kettősségéről, hiszen mindezen tulajdonságok (a fallikus arrogancia és az anyai szolgálatkészség) benne is megvannak. Maga Sára az, aki túl hatalmas, túlságosan fennhéjázó, és akit Hágárnak meg kell aláznia ahhoz, hogy gyermeket szülhessen, s tagja lehessen a patriarchális származási rendnek. Erre a kasztrációra utal, hogy a neve Sárairól Sára-ra változott. De vajon csak Sára esetében beszélhetünk kasztrációról? Nem kasztrált-e maga Ábrahám is? Képes volt arra, hogy közvetlenül, biológiai úton gyermeket nemzzon Hágárnak, csak hogy ezzel kívül rekedt a szimbolikus leszármazás rendjén. A második fogantatásra csak a „Sárát meglátogató” Úr beavatkozásának köszönhetően kerülhetett sor. Ez a szimbolikus és biológiai apaság közötti hasadék a kasztráció.

Az iszlám tehát nem az engedelmes háziasszonyt, Sárát, hanem a független, Istent látó Hágárt választotta, s ez az első jel, ami arra utal, hogy téves az az elgondolás, amely szerint az iszlám szélsőségesen maszkulin egyistenhit, s hogy lényegét tekintve nem más, mint a fivérek közössége, mely kirekeszti a nőket, akiknek egyébként is fátylat kell viselniük, hiszen „figyelemfelkeltő voltuk” olyan túlzó, és oly zavaró a férfiak számára, hogy elvonja őket Isten szolgálatától. (Gon-

doljunk csak arra, milyen nevetséges módon tiltakoztak a tálibok az ellen, hogy a nők fémsisakot viseljenek: mintha a tetőtől talpig ruhába burkolt asszonyok sisakjának csörömpölő hangja olyan kihívó lenne...) Csakhogy sok minden cáfolja e bevett elképzelést. Először is: a fátyolba burkolt asszonyok egy *szélsőségesen szexualizált* világot tárnak elénk, amelyben a nővel való bármiféle érintkezés csakis olyasfajta kihívásként gondolható el, aminek a férfiember nem képes ellenállni. Az elnyomásnak azért kell olyan intenzívnek lennie, mert maga a szexualitás is olyan erős. Miféle társadalom az, ahol a fémsisakok csörömpölése vágyat ébreszt a férfiakban? Néhány évvel ezelőtt egy újság beszámolt egy fiatal nő és férfi történetéről, akik azelőtt sohasem találkoztak, ám egy műszaki hiba miatt néhány órára egyazon drótkabin foglyává váltak. Noha semmi sem történt közöttük, a nő nem sokkal az eset után öngyilkosságot követett el, már maga az a tény, hogy órákon át egyedül volt egy idegen férfival, kétségessé tette, hogy valóban „semmi nem történt”.¹⁴ Ne csodálkozzunk hát, hogy – amint

¹⁴ Úgy tűnik, a muszlim szimbolikus térben összeolvad a lehetséges és a tényleges: ami csupán lehetséges, azt úgy tekintik (és úgy forgatják ki), mintha valóban megtörtént volna. Ha a szexuális érintkezésről van szó: ha egy férfi egyedül marad egy nővel, rögtön azt feltételezik, hogy kihasználta a lehetőséget, és „megtették”, s hogy valóban sor került a szexuális aktusra. Ha az írásról van szó: ezért tilos a muszlimoknak

a *Mindennapi élet pszichopatológiája* című munkában, a híres „Signorelli-álom” elemzése során kiderül – egy öreg, Bosznia-Hercegovinából való muszlim volt az, aki megosztotta Freuddal a „bölcsességet”, miszerint a szex az egyetlen, amiért érdemes élni: „Ha egyszer egy férfi többé nem képes a szexre, nem marad más, mint a halál.”

Másrészt nem feledkezhetünk meg az iszlám előtörténetéről sem, amely Hágárt, minden arabok ősanáját állítja a középpontba, s amiről a Koránban szó sem esik. Vagy gondoljunk arra a történetére, amely Khadidzsáról, Mohamed első feleségéről szól, aki lehetővé tette Mohamed számára, hogy különbséget tegyen igaz és hamis, az angyali és a démoni üzenet között. Mohamed mennyei látomásai időnként vészesen hasonlítanak az öncélú képzelgéshez. A legismertebb ezek közül Zajnabbal való házasságához kapcsolódik, aki amúgy fogadott fia, Zaid felesége volt. Attól fogva, hogy egyszer megpillantotta félmeztelenül, Mohamed szenvedélyesen kívánta a nőt. Mikor Zaid tudomást szerzett az esetről, kötelességtudóan „eltaszította” az asszonyt (elvált tőle), hogy helyet biztosítson nevelőapja számára, aki így feleségül veheti a nőt. Sajnos az arab szokás-jog tiltotta az ilyesfajta házasságot, ám – minő

a vécépapír használata, hiszen akár a Korán verseit is ráírhatták vagy nyomtathatták volna.

meglepetés – Mohamed hamarosan megkapta az időszerű kinyilatkoztatását, miszerint Allah felmenti őt e kínos törvény alól. (Korán 33,37.50) Ez is egy olyan vonás, ami Mohamedet *Ur-Vater*ként jellemzi, azaz olyan apafiguraként, aki tágabb családjának összes asszonyát megkaphatja.

Mohamed szavainak alapvetően mégiscsak hitelt ad az a tény, hogy ő maga volt az első, aki kétségbe vonta látomásai isteni természetét, s egy tébolyult elme hallucinációiként vagy a démoni megszállottság megnyilvánulásaiként értelmezve elhessegette e víziókat. Ramadán idején támadt az első látomása, midőn visszavonult Mekkán kívüli magányába: ekkor jelent meg előtte Gábiel arkangyal, és felszólította őt: Olvass! (Azaz: *Qarā*, ebből ered a *Korán*.) Mohamed azt hitte, megőrült, és mivel nem akarta élete hátralévő részét Mekka falubolondjaként leélni, és mert inkább vállalta volna a halált, mint a megcségyenülést, elhatározta, hogy leveti magát egy magas szikláról. Ám ekkor megismétlődött a látomás. Hangot hallott, ami odafentről ezt mondta: „Ó, Mohamed, én Gábiel vagyok, és te vagy Allah prófétája!”¹⁵ Noha a hang sem nyugtatta meg, lassan visszatért házába, s kétségbeesetten

¹⁵ A 96. szúra magyarázatának idézeteit Simon Róbert fordításában közöljük. (Simon Róbert: *A Korán világa*, Budapest, Helikon Kiadó, 2001, 401–402. o.)

így szólt első feleségéhez, Khadidzsához: „Takarjatos be, takarjatos be!” Az asszony betakargatta, Mohamed pedig elmesélte, mi is történt vele: „Veszélyben van az életem!” Khadidzsa persze kötelességtudóan megvigasztalta.

Mikor a látomások az arkangyalról újra és újra visszatértek, Mohamed pedig továbbra is kételkedett, Khadidzsa arra kérte őt, hogy szóljon neki, amint a látogató ismét megjelenik, s majd akkor meggyőződhetnek róla, hogy valóban Gábiel-e az, vagy csupán egy közönséges démonról van szó. A következő alkalommal Mohamed így szól Khadidzsához: „Itt van Gábiel, éppen most jött el hozzám.” Az asszony azt felelte: „Kelj fel, és ülj a bal combomra.” Mohamed így is tett, az asszony pedig megkérdezte: „Látod őt?” „Igen.” „Akkor fordulj meg és ülj a jobb combomra”. Úgy tett, s Khadidzsa újra azt kérdezte: „Látod?” Amikor a férje ismét igennel felelt, az asszony végül arra kérte őt, hogy üljön az ölébe, majd miután felfedte alakját s levetette fátylát, újból megkérdezte: „Most látod őt?” A férj nemmel válaszolt, mire az asszony megnyugtatta: „Örvendj a te szívedben, ez egy angyal volt, s nem démon”. (Létezik a történetnek egy későbbi változata is, amelyben a végső próba során Khadidzsa nem csupán felfedi magát, hanem az „alsóruhája alá engedi” Mohamedet [szexuális behatolásról van

szól], mire Gábriel eltávozik, Khadidzsa pedig így szól Allah prófétájához: „Ez valóban egy angyal, nem démon”. Azért feltételezhette ezt, mert míg egy dévaj démon továbbra is ott lebzelt volna, hogy élvezze a közösülés látványát, egy igazi angyal tapintatosan visszavonult volna a színről.) Mohamed csak akkor hagyott fel a kételkedéssel, s kezdhette meg pályafutását Isten szószólójaként, miután Khadidzsának sikerült bizonyítania, hogy a férfi valóban Gábriellel találkozott.

Mohamed először tehát költői hallucinációnak vélte a látomásait, s rögtön arra gondolt, hogy „Isten teremtményei közül senkit nem utálok jobban, mint a rajongó költőket vagy a megszállottakat”. Az, aki megszabadította a kínzó bizonytalanságtól, s attól, hogy a falu bolondjává vagy a társadalom kirekesztettjévé váljon – az, aki az első muszlimként hitt a kinyilatkoztatásban – Khadidzsa volt: egy nő. A fenti jelenetben ő a lacani „nagy Másik”, aki kezeskedik a szubjektum megnyilatkozásának Igazságáról. Csak ez a körkörös támogatás, az, hogy van valaki, aki már korábban is hisz neki, teszi lehetővé, hogy Mohamed is higgyen az üzenetben, és az Igazság prófétájaként szolgálhassa a híveket. A hit sohasem közvetlen: ahhoz hogy hihessek, valaki másnak hinnie kell bennem, és én éppen a másik hitében hiszek. Gondoljunk csak a kétségek-

kel küzdő hős, vezető, vagy bármely más tekin-tély közmondásos alakjára, aki csak azért teljesíti elszántan küldetését, mert mások (a követői) bíznak benne, ő pedig nem tudná elviselni, ha csatlódást okozna nekik. Semmi sem gyakorolhat ránk erősebb nyomást, mint az, hogy egy ártatlan gyermek a szemünkbe néz, és azt mondja: „De én hiszek benned!”

Évekkel ezelőtt néhány feminista (többek között Mary Anne Doanne) azzal vádolta Lacant, hogy megkülönböztetett szerepet szán a férfi vágyának, hiszen szerinte csak a férfiak képesek arra, hogy közvetlenül és teljes egészében vágyjanak valamire, míg a nők – hisztérikusán imitálva a vágyakozást – csak magára a vágyra vágyakozhatnak. A hit esetében azonban ennek éppen az ellenkezőjéről van szó: a nők hisznek, míg a férfiak csak azokban tudnak hinni, akik bennük hisznek.¹⁶ A magyarázat az *objet petit a* működési mechanizmusában rejlik: a másik, aki „hisz bennem”, rám tekintve valami olyasmit lát, ami több, mint én vagyok, olyasvalamit,

¹⁶ Hozzám hasonlóan bizonyára mások is láttak már olyan visszataszítóan önajnározo álmod, amelyben valami fontos díjat vehetnek át. Az én első reakcióm *álmodban* az volt, hogy ez nem lehet igaz, ez csak egy álom, s álmod egész hátralévő részében bizonyítékok hosszú sorával próbáltam meggyőzni magam arról, hogy ez nem csak egy álom, hanem maga a valóság (erőfeszítésem végül is sikerrel járt). Az álomfejtés feladata ebben az esetben az lenne, hogy megtalálja, ki volt a hát-térben megbúvó nő, ki volt az én Khadidzsám.

aminek magam sem vagyok tudatában – amit ő lát bennem, az az *objet a*. Lacan szerint a férfi számára a nő nem több, mint *objet a*. Na és ha éppen ellenkezőleg áll a dolog? Mi történik akkor, ha a férfi úgy vágyakozik a vágya tárgyára, hogy közben nincs tudatában az oknak, ami vágyat keltett benne, miközben a nő közvetlenül vágya (tárgyi) okára összpontosít?

E sajátosság jelentőségét nem hangsúlyozhatjuk eléggé: a nő olyasfajta tudással bír az igazságról, ami még a próféta értelmét is meghaladja. Tovább árnyalja a képet Khadidzsa közbelépése, az, hogy meg tudta különböztetni az igazságot a hazugságtól, az isteni kinyilatkoztatást a démoni megszállottságtól, méghozzá úgy, hogy *közszemlére tette (bevetette) magát, fedetlen testét, és mint testet öltött valótlanosság tette próbára az igaz anglyalt*. A nő nem más, mint hazugság, mely a legjobb formájában testet öltött hazugságként ismer magára. Ez tehát éppen az ellentéte annak, amit Spinoza gondol az igazságról, szerinte ugyanis az igazság önmagának és a hazugságnak is mértéke – itt azonban a hazugság az, ami önmagának és az igazságnak is mértékül szolgál.

Ekképp leplezi le Khadidzsa provokatív „bizonyítási eljárása” (feltárulkozása, testének felfedése) az igazságot.¹⁷ Nem állíthatjuk tehát egyszerű-

¹⁷ Benslama: i. m. 207. o.

en szembe a „jó” iszlámot (ahol nagyra becsülik a nőket) a „rossz” iszlámmal (ahol elnyomják, és fátyol viselésére kötelezik őket, stb.). És nem is arról van szó, hogy egyszerűen vissza kellene térni az iszlám „eltagadott feminista gyökereihez” azért, hogy az iszlám visszanyerhesse feminin jellegét, hiszen ezekből az elfojtott, eltagadott gyökerekből táplálkozik a nők elnyomásának hagyománya is. Az elfojtás nemcsak a gyökereket rejtje el önmaga elől – el kell tagadnia *önnön* eredetét is. Az iszlám genealógiájának legfontosabb mozzanata az az átmenet, amely attól a nőtől, aki egyedüliként képes magának az Igazságnak a leleplezésére, addig a nőig vezet, akiből természeténél fogva hiányzik az értelem és a hűség, aki hazudik és csal, aki Isten és a férfiak közé ékelődő zavaró tényezőként provokálja a férfiakat – ezt a nőt éppen ezért el kell tüntetni, láthatatlanná kell tenni, meg kell fékezni, hiszen félő, hogy fékevesztett öröme magába nyeli a férfiakat.

A nő voltaképp egy ontológiai botrány, nyilvános feltárulkozása Isten meggyalázása. Nem egyszerűen eltüntetik a nőt, hanem egy olyan szigorúan ellenőrzött univerzumba zárják vissza, melynek fantazmatikus alapjai világosan felismerhetők az örök szűz mítoszában: a híres-hírhedt hűrik, a mártírokat a Paradicsomban váró szüzek sohasem vesztik el ártatlanságukat, hi-

szen a szűzhártyájuk minden egyes szexuális behatolás után csodálatos módon összeforr. Nem más ez, mint a fallikus *jouissance* megbonthatatlan és háborítatlan birodalmának a fantáziája, egy olyan univerzum képzelete, amelyből a feminin *autre jouissance* minden nyomát eltüntették.¹⁸ Ha egy muszlim nőt arról faggatnak, miért viseli önszántából a fátylat, akkor rögvést azt kezdi magyarázni, hogy csak így állhat „szégyenérzet nélkül Isten színe elé”, és csak ily módon kerülheti el, hogy megsértse az Urat. A nő feltárulkozásában mintha valami izgató domborulat, valami obszcén módon tolakodó minőség válna láthatóvá, s e látható tolakodás a titokzatos tudással együtt olyan robbanékony elegyet alkot, mely az egész univerzumot kizökkenti ontológiai egyensúlyából.

Mindezek fényében mit gondoljunk az olyan adminisztratív intézkedésekről, mint például arról, amelyik Franciaországban megtiltja, hogy a fiatal muszlim nők hidzsábot viseljenek az iskolában? Ez az eset kettős paradoxonnal szembe-sít bennünket. Először is ez a rendelkezés valami olyasmit tilt, amit maga is izgatónak, kitüremkedőnek, feltárulkozásonak minősít, olyasmit, ami arra utal, hogy az egyénen van valami, „ami túl sok ahhoz, hogy megengedhető legyen”, s ezért sérti az egalitárius állampolgárság francia alap-

¹⁸ Uo. 255–256. o.

elvét. Ha valaki hidzsábot hord, az francia republikánus nézőpontból provokatív „demonstrációnak” tűnik. A második paradoxon az, hogy az állami tiltás magát a tilalmat tiltja,¹⁹ s meglehet, hogy minden tiltó rendelkezés között éppen az efféle a legzsarnokibb. Hogy miért? Mert éppen azt tiltja meg, ami a másik (társadalmi-intézményi) *identitásának* konstitutív elemét jelenti: mivel úgy tekint tiltása tárgyára, mintha az valami lényegtelen egyéni hóbort lenne, minden intézményes jellegétől megfosztja az identitást. A tilalomra vonatkozó efféle tiltás megteremti az univerzális Ember terét, aki közömbös minden (gazdasági, politikai, vallási, kulturális, nemi...) különbség iránt, mintha minden efféle különbség pusztán esetleges szimbolikus gyakorlatok kérdése lenne. De vajon ez a tér valóban gendersemleges? Nem – de nem azért, mert titkon még mindig a férfias fallocentrikus logika uralja. Ellenkezőleg, egy olyan tér, amit kívülről nem határol valamilyen legitim szféra, amelyben nincs határ, mely kijelölné, hogy mi az, amit befogad, és mi az, amit kizár, valójában a feminin nem-mindennel azonos, mely mindent magába zár, s amely bennünket is e mindent átfogó „abszolút feminitás Női Világának” lakójává tesz.²⁰

¹⁹ Uo. 215. o.

²⁰ Uo. 217. o.

A tilalmak tiltásának világában nem létezik bűn, csakhogy ezért az elviselhetetlenségig fokozódó szorongással kell fizetnünk. A tilalmas tiltása bizonyos módon minden tilalom „általános megfelelőjeként” szolgál, azaz olyan egyetemes, következőképp univerzalizált tiltásként, amely a másság minden megnyilvánulásának gátat vet: ha megakadályozzuk, hogy a másik tiltása érvényre jusson, akkor az olyan, mintha megtiltanánk, hogy más legyen.²¹ Ebben rejlik a toleráns, az életformák és identitások sokféleségét magába foglaló multikulturalista világ paradoxonja: minél toleránsabb ez a világ, annál inkább zsarnokivá és homogénné válik. Amikor Martin Amis nem is oly rég azzal vádolta meg az iszlámot, hogy minden vallás közül a legunalmasabb, hiszen azt követeli a hívektől, hogy újra és újra ugyanazokat az ostoba rítusokat hajtsák végre és ugyanazokat a szent formulákat magolják, akkor bizony súlyosan tévedett: a multikulturális tolerancia és engedékenység az, ami valóban unalmat áraszt.

De térjünk vissza ahhoz a kérdéshez, hogy milyen szerepet töltöttek be a nők az iszlám előtörténetében. Nem hagyhatjuk említés nélkül Mohamed fogantatásnak történetét sem, amelyben ismét a „két nő között” lejátszódó rejtélyes

²¹ Uo. 216. o.

jelenetnek lehetünk szemtanúi. Abdallah, Mohamed leendő atyja, miután befejezte munkáját a földjén, elment egy nőhöz, és ajánlatot tett neki, ám a nő elutasította, mondván, a férfi tetőtől talpig földes. Abdallah otthagyta a nőt, megmosakodott, hazament a feleségéhez, Aminához, együtt hált vele, és Mohamed annak rendje-módja szerint megfogant. Később visszatért a másik nőhöz, és megkérdezte tőle, hogy még most sem akarja-e őt, mire a nő így felelt: „Nem. Amikor betértél hozzám, valami fehér fényt láttam a szemeid között. Utánad kiáltottam, de te válaszra sem méltattál. Aminához mentél, és ő magához vette a fehér fényt”. Vagyis a hivatalos feleség lesz a gyermek, a másik nő pedig rájön valamire: többet lát Abdallahban, mint amit Abdallah lát önmagában. Olyasvalamit vesz észre, amiről a férfi nem is tud, s ami több, mint ő maga. A nő látja a „fényt” (a magot, amiből a Próféta fogant) – ez az *objet a*, ami felkelti a vágyát. Abdallah olyan, akár a krimihős, aki hirtelen üldözötté válik, s még az élete is veszélybe kerül, mert valami olyasmit tud, ami egy nagyhatalmú bűnöző számára kényelmetlen lehet, noha a hősnek (vagy hősnőnek – hiszen általában nőről van szó) fogalma sincs arról, hogy valójában miféle tudás birtokába jutott. Abdallah annyira nárcisztikus, hogy azt gondolja, a benne lévő *objet a* vele ma-

gával azonos – azaz, összekeveri a tárgyat és a nő vágyának okát, ezért mikor később visszatér a nőhöz, tévesen azt feltételezi, hogy az még mindig akarja őt.

Ez a femininbe (és így az idegen nőbe) vetett bizalom az iszlám elfojtott alapja, elgondolhatatlanja: ez az, amit az iszlám bonyolult ideológiai felépítménye segítségével meszsze akar űzni, el akar tüntetni, vagy legalábbis igyekszik ellenőrzése alá vonni, s ami mégis folyton ott kísért, hiszen éppen ez táplálja az életerejét.

Akkor miért jelent olyan traumát és miért okoz akkora ontológiai botrányt az iszlám számára a nők jelenléte, hogy úgy érzik, el kell fátyolozni őket? A valódi problémát nem az a borzalom jelenti, hogy szégyentelenül feltárul mindaz, ami a fátyol mögött rejlik, sokkal inkább magának a fátyolnak a természete okoz gondot. Hogy világosabban lássuk e fátyol sajátosságait, idézzük fel, miként értelmezte Lacan a Zeuxisz és Parrhasziosz versengéséről szóló anekdotát. Az antik Görögország két festője azon vetélkedett, hogy melyikük festménye kelti a legmeggyőzőbb illúziót.²² Előbb Zeuxisz festett olyan élethű szőlőszemeket, hogy még a madarak is

²² Ld. Jacques Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Penguin Books, Harmondsworth, 1979, 103. o.

megpróbáltak csipegetni a gyümölcsből, végül mégis Parrhasziosz nyert, aki szobája falára egy függönyt festett, majd amikor megmutatta riválisának a képet, a megtévesztett Zeuxisz azt kérte tőle: „Rendben, lebbentsük hát fel a fátylat, hadd lássam, mit festettél.” Zeuxisz festménye azt az illúziót kelti, hogy a képmás a valósdologgal azonos, míg Parrhasziosz festménye éppen azért volt megtévesztő, mert a néző csupán a rejtett igazságot elfedő fátylat láthatja maga előtt. Lacan szerint a női álarc is hasonló szerepet tölt be: maszkja mögé rejtőzve a nő azt szeretné elérni, hogy azt gondoljuk, mint Zeuxisz Parrhasziosz festménye előtt – *rendben, vedd le a maszkot, és mutasd meg, ki is vagy voltaképp!*

Mindez Shakespeare *Ahogy tetszikjének* alaphelyzetét juttatja eszünkbe: Orlando szenvedélyesen szereti Rosalindát, aki, csak hogy próbára tegye szerelmét, Ganymedesnek álcázza magát, és mintha cimborák lennének, kifaggatja Orlandót érzéseiről. Ezután, még mindig férfinak maszkírozva, magára ölti Rosalinda alakját (kettős álca mögé bújik, s Ganymedesként eljátszva Rosalinda szerepét úgy tesz, mintha ön-maga lenne) és rábeszéli barátját, Celiát (akinek az álcája mögött Aliena rejtőzik), hogy egy tréfás ceremónia keretében adja őket össze. A szertar-

tás során Rosalinda szó szerint eljátssza, hogy önmagával azonos, azaz: hogy sikert arathasson, az igazságnak e kettős színlelés által kell *felszínre kerülnie*. Nem nehéz hát elképzelnünk, hogy a színlelt esküvői szertartás után Orlando így szól Rosalindához: „Olyan jól komédiáztál, hogy majdnem elhittem, tényleg te vagy Rosalinda; most változz vissza azzá, aki vagy, s légy újra Ganymedes.”

Nem véletlen, hogy az ilyen kettős álca mögött megbúvó szereplők mindannyian nők: míg a férfi csak egy nő bőrébe bújhat bele, egy nő arra is képes, hogy úgy tegyen, mintha nőt játszó férfi lenne, hiszen csak *egy nő képes eljátszani azt, ami voltaképpen ő maga* (vagyis azt, hogy nő). Lacan úgy magyarázza a színlelés sajátosan feminin jellegét, hogy egy *lefátyolozott nő* példáját említi, aki álcázott műpéniszt visel, csak hogy azt sugallja, ő maga egy fallosz:

Ilyen a fátyla mögé rejtőző nő: a pénisz hiánya az, ami fallosszá, a vágy tárgyává teszi őt. Még szembetűnőbb lesz e hiány, ha rávesszük a nőt, hogy egy helyes kis műpéniszt viseljen a jelmeze alatt, s ekkor neked, vagy még inkább neki, valóban lesz mit mesélni erről.²³

²³ Jacques Lacan: *Écrits. A Selection*, W. W. Norton & Company, New York, 2002, 310. o.

Csakhogy a dolog sokkal bonyolultabb, mint első pillantásra látszik, hiszen nem csupán arról van szó, hogy egy nyilvánvalóan hamis pénisz felidézi a „valódi” férfi nemi szerv hiányát. Ha Parrhasziosz festményéből indulunk ki, akkor a műpénisz körvonalait látva egy férfi rögtön ezt kérné: „Vedd le ezt a nevetséges utánzatot és mutasd meg, mi van alatta.” Egyszóval a férfi nem érti a lényegét, tudniillik azt, hogy éppen a műpénisz a valódi, a nőt megalkotó „fallosz” pedig a műpénisz által vetett árnyék, vagyis annak a nem létező „valós” fallosznak a kísértete, amely az utánzat mögött rejlik. Ebben az értelemben a nő komédiázása a mimikrihez lesz hasonlatos, mivel Lacan szerint a mimikri során nem magát az imázst imitáljuk, amelyet magunkra akarunk öltetni, hanem az imázs azon vonásait, melyek azt sejtetik, hogy valami rejtett valóság bújik meg a képmás mögött. Csakúgy, mint Parrhasziosz esetében, nem a szőlőt, hanem a fátylat utánozzuk. „A mimikri csak annyiban tár fel valamit, amennyiben az különbözik attól, amit *magával* az álca mögött megbúvóval azonosíthatunk.”²⁴ A fallosz tehát ugyanazt a szerepet tölti be, mint a mimikri. A fallosz végső soron csak szennyfolt az emberi testen, olyan túlzó vonás, ami nem illik a testhez, és mint ilyen,

²⁴ Jacques Lacan: *The Four Concepts of Psycho-Analysis*, Id. kiad. 99. o.

megteremti egy másik, a képmás mögött rejlő valóság illúzióját.

Ezzel vissza is térünk ahhoz a kérdéshez, hogy milyen szerepet tölt be a fátyol az iszlámban. Mi történik akkor, ha a fátyol nem a megbotránkoztató női test elfedésére szolgál, hanem azt a felháborító tényt próbálja elleplezni, hogy a nőiség *nem létezik*? Ha ez valóban igaz, akkor vajon nem lehetséges-e, hogy a fátyol valódi szerepe éppen az, hogy fenntartsa az illúziót, miszerint *van* valami, valami alapvetően lényeges Dolog a fátyol mögött? Ha az igazság-nő nietzschei logikáját követve felcseréljük a feminin fátylat azzal, ami a végső Igazságot rejt, még világosabbani látjuk majd, hogy mi a muszlim fátyol valódi szerepe. A nő fenyegetést jelent, hiszen az igazság „eldönthetetlenségét” jelképezi, s azt, hogy az egymásra rétegződő fátylak mögött végső soron semmi lényegeset sem találunk. Mikor lefátyolozzuk a nőt, pusztán az illúzióját teremtik meg annak, hogy a fátyol alatt ott rejlik a női Igazság, ami persze nem más, mint a hazugságok és a megtevesztés iszonyú igazsága. Ebben rejlik hát a botrány, amit az iszlám elleplez: csak egy nő kezeshet az Igazságért, hiszen ő az, akiben testet ölt az igazság és hazugság megkülönböztethetetlen természete. Ezért kell a nőnek a fátyol mögött maradnia.

Ismét ott vagyunk, ahonnan elindultunk: a nőnél és a Napkeletnél. Valójában nem a maszkulin közel-keleti iszlám és az inkább feminin távol-keleti spiritualizmus között kell választanunk, hanem a nőt a világ teremtő-romboló szubsztanciájává, Anyaistennővé emelő Távol-Kelet és azon muszlim világ között, amely megvonta bizalmát a nőtől, s így – bármily paradoxnak tűnik is – sokkal közvetlenebb módon ruházza fel traumatikus-szubverzív-kreatív-explozív hatalommal a feminin szubjektivitást.

BEVEZETÉS: SENKINEK ÉS SEMMINEK

A posztmodern éra és az úgynevezett posztmodern „szellemiség” egyik leginkább szánsalomra méltó vonása az, hogy a vallási dimenzió felé fordul, öltse bár az a legkülönbébb alakot: a keresztény és más fundamentalizmustól kezdve a New Age spiritualizmusának számtalan formáján keresztül egészen a dekonstruktivizmuson belül felbukkanó vallási érzékenységig (az úgynevezett „posztszekuláris” szellemiségig). Hogyan szegülhet szembe egy természeténél fogva harcós materialista (Lenin) marxista az obskurantizmus térhódításával? Kézenfekvő válasznak tűnik, hogy nem elég bőszen szembeszállni e tendenciákkal, kíméletlenül le kell leplezni a marxizmus vallási örökségét is. A régi liberális rágalom alapján párhuzamot kellene vonnunk a kereszténység és a marxizmus „messianisztikus” történelemszemlélete között, mintha az utóbbi is a hívek végső

felszabadításáig tartó folyamatként látná az eseményeket (az untig ismételtetett téma: „a kommunista pártok tulajdonképpen szekularizált vallási szekták”). De vajon nem arra kellene inkább rámutatnunk, hogy ez csak a megcsontosodott, dogmatikus marxizmusra igaz, nem pedig annak felszabadító erejű lényegére? Alain Badiou Szent Pálról írott úttörő jellegű munkája¹ alapján premisszánk ennek épp az ellenkezője lesz: ahelyett, hogy fedezékbe húzódnánk, s engednénk, hogy az ellenfél határozza meg, milyen terepen harcoljunk, az ellenkező stratégiát választjuk, és *teljes mértékben elismerjük azt, amivel vádolnak*: igen, a kereszténységből közvetlenül levezethető a marxizmus; igen, az új spiritualizmus előretörése ellen a kereszténységnek és a marxizmusnak a barikád ugyanazon oldalán *kellene* harcolnia, hiszen az autentikus keresztény örökség túl értékes ahhoz, hogy átengedjük a fundamentalista torzulásoknak.

Még azok is, akik elismerik a marxizmus keresztény eredetét, általában Krisztus korai, „autentikus” követőit magasztalják az egyház – Szent Pál alakjához kötődő – intézményesítésével szemben: igent mondanak Krisztus „eredeti, hiteles üzenetére”, és nemet a tanításra, amely

¹ Ld. Alain Badiou: *Saint Paul, ou la naissance de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998

társadalmi intézményként legitimálja az egyházat. Azok, akik „Krisztust elfogadják, Szent Pált elutasítják” (aki Nietzsche szerint a kereszténység valódi megalapítója), valójában ugyanazt teszik, mint a „humanista marxisták”, akik a huszadik század második felében „igent mondtak a korai, autentikus Marxra, ám elutasították annak leninista intézménnyé csontosodását”. És mindkét esetben igaz, hogy „az autentikust védelmezve” épp a hitelességet áruljuk el hitvány módon: *Szent Pál nélkül nincs Krisztus*, éppúgy, ahogyan az „autentikus Marxhoz” sem juthatunk el úgy, hogy megkerüljük Lenin személyét.

1. LESZÁMOLÁS

A BALKÁN-KÍSÉRTETTEL

Hogy megragadjuk egy korszak lényegét, annak minden bizonnyal az a legjobb módja, ha nem azokra a nyilvánvaló vonásokra összpontosítunk, amelyek meghatározzák annak társadalmi és ideológiai építményét, hanem az ott kísértő szellemekre, melyek bár a nem létező entitások rejtélyes régióiban tanyáznak, mégis makacsul *kitartanak*, és szüntelenül éreztetik jelenlétüket. Mivel Szlovéniában, a volt Jugoszlávia egyik országában élek, minden bizonnyal hivatott vagyok arra, hogy napjaink egyik kísértetéről beszéljek: hiszen nem az-e a legelterjedtebb közhely a Balkánt illetően, hogy ez Európának az a része, melyet kiirthatatlanul kísért „a múlt szelleme”, ahol semmit sem felejtene, és semmit nem tanulnak, ahol még mindig évszázados csatákat vívnak, miközben Európa többi része

a globalizáció villámgyors folyamatának útjára lépett? Itt rögtön szemben is találjuk magunkat a Balkán első paradoxonával: úgy látszik, mint ha Európa szemében a Balkánnak meglenne a maga sajátos státuszú kísértete: vajon nem éppen a posztjugoszláv Balkán tűnik annak a helynek, ahol az etnikai csoportok toleráns egymás mellett élését, egyfajta multikulturalizmusát az (ön)destruktív etnikai szenvedélyek örvénylő kavargása az ellentétébe fordította, annak szinte fotografikus negatívjává, valóságos rémálommá változtatta? Vajon nem ezt a kísértetiességet jelözi a Balkán meghatározatlan és ingatag földrajzi behatárolása is? Úgy tűnik; mintha nem is létezne pontos válasz arra a kérdésre, hogy „Hol kezdődik a Balkán?” Mindig valahol máshol, mindig egy kicsit délkeletebbre kell keresnünk...

A szerbek számára a Balkán *odalenn* délen van, Koszovóban vagy Boszniában, és ők azok, akik megvédik a keresztény civilizációt Európának ettől a Másik felétől. A horvátok szerint a Balkán az ortodox, despotikus és bizánci Szerbiában kezdődik, mellyel szemben Horvátország védelmezi a nyugati demokratikus értékeket; mi, szlovének úgy véljük, Horvátország a határ, és mi vagyunk a békés *Mitteuropa* utolsó védőbástyája. Sok olasz és osztrák számára a Balkán pere-me Szlovénia, a szláv hordák nyugati előretolt

hadállása. A legtöbb német szerint azonban történelmi kapcsolatai miatt már magát Ausztriát is megfertőzte a balkáni korrupció és a kontárság; sok észak-német hiszi úgy, hogy Bajorország – a maga katolikus, provinciális *tendenciáival* – sem mentes a balkáni szennyeződéstől. Számos arrogáns francia szemében a maga keleti, balkáni brutalitásával egész Németország vált teljesen idegenné a francia *kifinomultságtól*. S ezzel meg is van az utolsó szem a láncban: bizonyos konzervatív brit Európai Unió-ellenzők számára – ha kimondatlanul is – manapság az egész kontinentális Európa úgy működik, mint a balkáni Török Birodalom új változata, ahol Brüsszel az új Isztambul, a telhetetlen, despotikus központ, ami a brit szabadságot és szuverenitást fenyegeti...² A határvonal ide-oda tolódik a kontinentális Európa és a Balkán, avagy saját maga barbár Másik fele között – nem lehet, hogy e mögött annak igazsága rejlik, hogy valójában azonosítjuk a kettőt?

A határvonalnak ez az enigmatikus, sokszoros elmozdítása világosan megmutatja, hogy a Balkán esetében nem valós, hanem képzeletbeli földrajzi fogalmakkal van dolgunk. Azaz nem teszünk mást, minthogy a valós tájra rávetítjük

² Ld. Vesna Goldworth: *Inventing Ruritania*, New Haven CT és London, Yale University Press, 1998.

saját maga sötét, gyakran el sem ismert ideológiai ellentéteinek árnyékát, pontosan úgy, ahogyan Freud állítása szerint a konverziós hisztéria tünetei vetítenek rá egy másik, képzeletbeli anatómiát a fizikai testre. Persze nem csupán arról van szó, hogy a Balkán lenne *Európa kísértete*, saját elhallgatott múltjának örök mementója, tehetünk egy ennél talán lényegesebb megállapítást is: ha a Balkán valóban efféle kísérteties jelenség, akkor a segítségével, egyfajta színképelemzés során, elkülöníthetjük egymástól napjaink rasszizmusának eltérő formáit is. Először is ott a régimódi, szégyentelen elutasítása mindannak, ami a balkáni Másik (azaz despotikus, barbár, ortodox, muszlim, korrupt és keleti), mégpedig az autentikus (nyugati, civilizált, demokratikus, keresztény) értékek védelmében. De beszélhetünk „reflexív”, politikailag korrekt rasszizmusról is: az efféle multikulturalista szemlélet szerint a Balkán az etnikai borzalmak, az intolerancia, a primitív, irracionális, harci szenvedélyek világa, szemben a posztnemzetállami liberális demokráciákkal, ahol a konfliktusok megoldását a racionális tárgyalások, a kompromisszumok és a kölcsönös tisztelet jellemzik. Itt a rasszizmus úgymond meghatványozódik: miközben a Másikra mutogatunk, mi magunk a semleges, jószándékú megfigyelő pozícióját

foglaljuk el, és jólnevelten megdöbbenünk azon, hogy micsoda borzalmak is történnek „odalenn”. S végül itt van a fordított rasszizmus, mely a balkáni Más autentikusságát ünnepli: a szerbekre például úgy tekintenek, mint akik a vérszegény, gátlásos nyugat-európaiakkal szemben még mindig képesek megmutatni bámulatos életkedvüket. A rasszizmus ez utóbbi formája döntő szerepet játszik Emir Kusturica filmjeinek Nyugaton elért sikerében.

Kusturica példája alkalmat ad arra is, hogy rámutassunk a nyugati Balkán-felfogás egy másik sajátosságára: az *áttoláson alapuló* rasszizmus működési mechanizmusára.³ Mivel a Balkán földrajzilag Európa része, és fehér emberek lakják, azokat a rasszista kliséket, amelyeket napjaink politikailag korrekt világában senki sem merne afrikaiakkal vagy ázsiaiakkal kapcsolatban használni, nyugodtan alkalmazhatjuk a balkáni népekre: az itteni politikai küzdelmeket operettszüzséhez hasonlíthatjuk, Ceauşescut pedig Dracula gróf kortárs reinkarnációjaként ábrázolhatjuk... Ráadásul a Balkán területén belül Szlovénia van leginkább kiteve az áttoláson alapuló rasszizmusnak, hiszen az esik legközelebb Nyugat-Európához: amikor Kusturica egy, az *Underground* című filmjével kapcsolatos interjú-

³ Uo.



ban a szlovén nemzet tagjait osztrák lovászfőüknek minősítette, senki sem tette szóvá az állítás nyílt rasszizmusát – minden rendben volt, hiszen a volt Jugoszlávia legkevésbé fejlett részéből való „autentikus” egzotikus művész támadta a legfejlettebb részt. ...A Balkán egy olyan kivételes hely, mellyel kapcsolatban a toleráns multikulturalista szabadjára engedheti elfojtott rasszizmusát. Ebben rejlik hát a „Balkán” fő ideológiai tanulsága: amikor olyan elméleti szakemberek, mint Anthony Giddens vagy Ulrich Beck úgy írják le a kortárs társadalmat, mint a „kockázat társadalma”, melyet a „globális reflexivitás” jellemez, akkor a Balkán példája lehetővé teszi, hogy elemzésüket kiegészítve rámutassunk: ma épp *maga a rasszizmus válik reflexív*vé.

Mindez elvezet bennünket a reflektált rasszizmus újabb kulcsfontosságú vonásához, ahhoz, hogy az efféle megkülönböztetés a Másik kultúra lenézése, és a nyíltan vállalt rasszizmus határán billeg. A rasszizmust általában a kulturális megvetés erősebb, radikálisabb formájának tekintjük, s akkor beszélünk róla, ha a másik kultúra pusztán lenézése annak meggyőződésévé alakul, hogy a másik etnikai csoport – belső (biológiai vagy kulturális) okokból – alsóbbrendű nálunk. Paradox módon napjaink „reflektált” rasszizmusa képes arra, hogy a más kultúrák iránti *tisz-*

telet szempontjából artikulálja önmagát: nem az volt-e a hivatalos érv a régi Dél-Afrika apartheid rendszere mellett, hogy ezt az egyedi fekete kultúrát meg kell óvni attól, hogy feloldódjon a nyugati olvasztótégelyben? Nem épp napjaink európai rasszistái, mint Le Pen, hangsúlyozzák, hogy ők csak ugyanazt a kulturális identitáshoz való jogot kérik, amit az afrikaiak és mások követelnek maguknak? Túl könnyű lenne elhessegetni ezt az érvet azzal, hogy kijelentjük, ezekben az esetekben a mások iránti tisztelet nem más, mint „képmutatás”. Az itt működő mechanizmus sokkal inkább a fétisizta hasadást jellemző tagadás: „Nagyon jól tudom, hogy mások kultúrája pontosan ugyanarra a tiszteletre érdemes, mint a sajátom, mégis... (szenvedélyesen lenézem őket)”.

A reflexív rasszizmus mechanizmusa világosan megfigyelhető napjaink populáris kultúrájában is – így például a *Baljós árnyak*ban, a George Lucas *Star Wars-trilógiájához* írt, régóta várt előtörténetben. A szokásos baloldali kritika rámutat arra, hogy az egzotikus idegen (földönkívüli) fajok sokasága, kódolt formában, az emberek között meglevő etnikai különbségeket jeleníti meg, mégpedig a közönséges rasszista sztereotípiák szintjén (így a kapzsi Kereskedelmi Szövetség gonosz kalmárai nyilvánvalóan a hangyaszerű kínai kereskedők karikatúrái). Ám az efféle kritika

éppen a lényeket véti el: ezek az etnikai klisékre történő utalások nem rejtjelek, melyek értelméig csak fáradságos analízis során hatolhatunk el, sokkal inkább közvetlen formában vannak jelen, s mintegy a játék részeként kell megfejtenünk őket. Így a víz alatt élő naboo nép két tagja, a komikus Jar Jar, és a gunganok fenségesen önkényeskedő uralkodója nyilvánvalón azt figurázzák ki, ahogyan a klasszikus hollywoodi filmek a nem európai (nem fehér) úr- és szolgálakat ábrázolták. Jar Jar olyan, akár a jószívű, bájosan nevetséges, gyáván fecsegő, gyerekes szolga (mint a közmondásos mexikói, aki állandóan csacsog és mindenhez idegesítő megjegyzést fűz), míg az uralkodó alakjában a nem európai úr nevetségesen fenséges méltósága nyilvánul meg (szintén ahhoz hasonlóan, ahogyan a régi hollywoodi filmek a helyi mexikói bandafőnökök túlzásba vitt büszkeségét és méltóságérzetét ábrázolják). Ami itt igazán lényeges, az az, hogy e szereplőket nem valódi színészek alakítják, mindannyian szintiszta digitális teremtmények – és mint ilyenek, nem pusztán utalnak a klisékre, hanem eleve animált kliséként, *nem többként* jelennek meg és viselkednek. Éppen ezért ezek a figurák valamiképpen „laposak”, hiányzik belőlük a valódi személyiség „mélysége”: csaknem minden ízében műanyag arcuk grimaszai köz-

vetlenül fejezik ki legbensőbb érzéseiket és attitűdjeiket (dühöt, félelmet, vágyat és büszkeséget), s így teljesen transzparenssé válnak.

Sokkal lényegesebb azonban, hogy levonjuk a hegelianus tanulságot, miszerint itt *a globális reflexivitás/mediatizáció állítja elő saját maga brutális közvetlenségét*. Ennek alakzatait leginkább Étienne Balibar azon megjegyzésével ragadhatjuk meg, amit korunk túlzó, céltalan kegyetlenségével kapcsolatban tett:⁴ a kegyetlenség, melynek megnyilvánulási formái a vallási és/vagy rasszista „fundamentalista” öldökléstől a megapoliszok fiataljainak és hajléktalanjainak „értelmetlenül” erőszakos kitöréseig terjednek, olyasfajta erőszak, amit hajlamosak vagyunk Ős-Gonosznak nevezni, olyan erőszaknak, amit nem motiválnak sem haszonelvű, sem ideologikus megfontolások. Nem szabad készpénznek vennünk azokat az indokokat, melyek szerint a külföldiek elveszik a munkalehetőségeinket, vagy hogy jelenlétük fenyegeti a nyugati értékeket: közelebbi vizsgálat során pillanatok alatt világossá válik, hogy az efféle beszéd csupán valamiféle felszínes, másodlagos racionalizációként szolgál. Egy skinhead végső soron azt a választ adja, hogy a külföldiek jelenléte egyszerűen za-

⁴ Ld. Étienne Balibar: „La Violence: idéalité et cruauté”. In: Uő: *La crainte des masses*, Paris, Éditions Galilée, 1997.

varja őt, és jó érzéssel tölti el, ha ütheti őket... Itt valóban az Ős-Gonosszal találjuk szemben magunkat, olyasvalamivel, amit lényegében az ego és a *jouissance* közötti viszony alapvető kiegyensúlyozatlansága, az öröm és a *jouissance* idegen teste közötti feszültség motivál és strukturál. Az Ős-Gonosz hozza tehát létre a „rövidzárlatot” abban a kapcsolatban, amelyben a szubjektum a saját vágyának eredendően hiányzó tárgy-okához viszonyul: a Másik (zsidó, japán, afrikai, török) azért bosszant bennünket, mert úgy jelenik meg, mint akit kiváltságos viszony fűz a tárgyhöz – vagy azért, mert a Másik birtokolja a tárgykincset, megkaparintva azt az orrunk előtt (éppen ezért az nem a mi birtokunk), vagy pedig azért, mert a tárgy ugyan a mi tulajdonunkban áll, de a Másik fenyegeti ezt a viszonyt.⁵

Itt érdemes lenne felvetni a hegeli „végtelen ítélet” lehetőségét, mely azt állítja, hogy a „hasztalan” és „túlzó”, pusztán a Máság tiszta és lecsupaszított („nem szublimált”) gyűlöletét kifejező dühkitörések elméletileg megfeleltethetők a társadalom globális reflexivitásának; talán ennek az egybeesésnek az alapvető példája a pszichoanalitikus értelmezés sorsa is. Manapság a tu-

⁵ A probléma részletesebb kifejtését lásd Slavoj Žižek: *The Metastases of Enjoyment*, London és New York, Verso, 1998, 3. fejezetében, illetve Slavoj Žižek: *The Ticklish Subject*, London, Verso, 2008, 6. fejezetében.

dattalan megjelenési formái (az álomtól a hisztérikus tünetekig) kétségtelenül elvesztették ártatlanságukat, és teljes mértékben reflektálttá váltak. A tipikus, tanult páciens „szabad asszociációi” legnagyobb részt arra irányuló próbálkozásokból állnak, hogy a beteg pszichoanalitikus választ találjon a zavaraira, így joggal állíthatjuk, hogy tüneteinknek nem egyszerűen jungiánus, kleiniánus, lacaniánus... magyarázatai vannak, hanem maguk a szimptomák jungiánusok, kleiniánusok, lacaniánusok stb. – és ezek nem léteznek valamely pszichoanalitikus elméletre való vonatkozáson kívül. Minden értelmezéssé válik, még a tudattalan is önmagát interpretálja, s az értelmezés globális reflexivitásának az lesz a szerencsétlen következménye, hogy az analitikus interpretáció elveszíti performatív „szimbolikus hatékonyságát”, miközben érintetlenül hagyja a tünetet a maga idiotikus *jouissance*-ának közvetlenségében.

Mindaz, ami a pszichoanalitikus kezelés során történik, egyenértékű azzal, ahogyan a neonáci skinhead az erőszakos tetteinek okát firtató kérdésre felelve egyszer csak úgy kezd beszélni, mint a szociális munkások, szociológusok vagy szociálpszichológusok, és a csökkenő társadalmi mobilitásra, a növekvő bizonytalanságra, a szülői tekintély hanyatlására, vagy a gyermekkorában

nélkülözött anyai szeretetre hivatkozik. A gyakorlat és a benső, ideológiai legitimáció egysége nyers erőszakká és annak tehetetlen, hatástalan értelmezésévé mállik szét. Az értelmezés tehetetlensége csupán a rizikótársadalom teoretikusai által ünnepeelt univerzalizált reflexivitás másik oldala: mintha reflexív képességünk csak úgy fejlődhetne és működhetne, ha létét és erejét valamiféle minimális „prereflexív” támaszból mérítené, amit azonban képtelen megragadni, így az univerzalizáció ára a hatástalanság lesz, vagyis az, hogy az „irracionalis” erőszak nyers Valójának paradox újjáéledése érzéketlen és áthathatatlan lesz a reflexív értelmezés számára.

Vagyis minél több mai társadalomelmélet hirdeti a Természet és/vagy a Hagomány végét és a „kockázat társadalmának” felemelkedését, annál több lesz a „természetre” vonatkozó implicit utalás, mely áthatja mindennapi diskurzusunkat. Még ha említést sem teszünk a „történelem végéről”, vajon nem azt állítjuk-e, hogy éppen most lépünk át a „posztideológiai” pragmatikus korszakba, ami ugyanazt jelenti, mintha azt mondanánk, hogy egy olyan posztpolitikai rend keretei között élünk, melyben csak az etnikai konfliktusokat tekinthetjük jogosnak? Napjaink kritikai és politikai diskurzusából jellemző módon eltűnt a „munkás” kifejezés, teljesen

kiszorította/eltüntette a „bevándorló” terminusa (a bevándorló munkások: Franciaországban az algériaiak, Németországban a törökök, az Egyesült Államokban pedig a mexikóiak). Ily módon a munkások kizsákmányolásának osztálykérdése a „Másság iránti intolerancia” *mutikulturalista* problematikájává vált, és így tovább, a túlzott vehemencia pedig, amivel a multikulturalista liberálisok a bevándorlók etnikai jogait védik, nyilvánvalóan az „elfojtott” osztálydimenzióból meríti az energiáját.

Habár Francis Fukuyama „történelem végéről” szóló tézise gyorsan hitelét veszítette, csöndben mégis megjegyezhetjük, hogy a liberális demokrata kapitalista világrend valamiképp az utolsó „természetre” alapozott társadalmi kormányzati forma. Hiszen még mindig úgy gondolunk a harmadik világbeli országok konfliktusaira mint a természeti katasztrófák alosztályára, a kvázitermészetes, erőszakos szenvedélyek kitörésére, vagy pedig az etnikai indíttatású fanatikus identifikáció alapjait keressük az efféle összetűzésekben (és vajon ilyenkor az „etnikai” jelzőt nem a természet jeligéjeként használjuk-e?). Újra hangsúlyozom, a lényeg, hogy ez a mindent átható renaturalizáció szigorúan egybeesik mindennapi életünk globális reflexivizációjával. Ezért ha etnikai gyűlölettel és erőszakkal szembesü-

lünk, teljes egészében vissza kell utasítanunk azt a multikulturalista eszmét, miszerint ha fel akarunk lépni az etnikai intolerancia ellen, akkor meg kell tanulnunk tisztelni a Másikat és a Máságot, meg kell tanulnunk együtt élni vele, és tolerálnunk kell a miénktől eltérő életstílusokat. Az etnikai *gyűlölet* ellen nem harcolhatunk hatékonyan oly módon, hogy annak ellentétére, az etnikai toleranciára hivatkozunk; ellenkezőleg, *még több gyűlöletre* van szükségünk, még hozzá az igazi *politikai* gyűlöletre, mely közvetlenül a közös politikai ellenség ellen irányul.

2. A TŐKE KÍSÉRTETE

Hogyan is állunk manapság a szellemekkel? Az első paradoxon, ami gondolkodásra késztet bennünket, természetesen magának a globális reflexivitásnak a folyamata, melynek során a múlt kísértetei kíméletlen gúny és üldöztetés tárgyává lesznek. Ám e folyamatban nem csupán arra nyílik lehetőségünk, hogy közvetlenül hozzáférhessünk múltunkhoz, hanem megteremti *ennek a reflexivitásnak a saját kísérteteit*, saját kísértet-szerűségét is. A leghíresebb szellem, mely az utóbbi 150 évben bejárta a világot, nem a múlt, hanem a (forradalmi) jövő kísértete volt – természetesen *A kommunista kiáltvány* első mondatából. A *Kiáltvány* mai felvilágosult, liberális olvasójában automatikusan merül fel a kérdés, vajon nem lehetséges-e, hogy ez a szöveg számos tapasztalati tényről – akár a társadalmi helyzetről festett képét tekintjük, akár a forradalmi

perspektívát, amit igazolni és népszerűsíteni igyekeznek – egyszerűen *téves*? Létezett-e valaha politikai kiáltvány, melyet világosabban megcáfolt a rá következő politikai valóság? Vajon a *Kiáltvány* – még a legjobb esetben is – nem pusztán túlzó előrevetítése bizonyos 19. századi tendenciáknak? De egy másik irányból is megközelíthetjük a manifesztumot: hol élünk *ma*, a globális poszt- (posztmodern, posztindusztriális) társadalmunkban? A jelszó, mely egyre kényszerítőbb erővel hat, nem más, mint a „globalizáció”: az egységesített világpiac szigorú követelménye, ami fenyegetést jelent minden helyi etnikai tradícióra nézve, beleértve magát a nemzetállamot is. Mindezt figyelembe véve vajon nem állíthatjuk-e, hogy a *Kiáltványnak* a burzsoázia társadalmi befolyásáról szóló leírása időszerűbb, mint valaha?

A burzsoázia nem létezhet anélkül, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési szerszámokat, tehát a termelési viszonyokat, tehát az összes társadalmi viszonyokat. Ezzel szemben minden korábbi ipari osztály első létfeltétele a régi termelési mód változatlan fenntartása volt. A burzsoá korszakot minden előbbi korszaktól a termelés folyamatos átalakítása, az összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás

különbözteti meg. Az összes szilárd, beroszódott viszonyok, a nyomunkban járó régtől tisztelt képzetekkel és nézetekkel együtt felbomlanak, az összes újonnan kialakuló viszonyok elavulnak, mielőtt még megcsontosodhatnának. Minden, ami rendi és állandó, elpárolog, mindent, ami szent, megcsontozhatatlannak, és az emberek végre arra kényszerülnek, hogy józan szemmel vizsgálják létehelyzetüket, kölcsönös kapcsolataikat.

Az egyre kiterjedtebb piacnak a szükséglete, amelyen termékeit eladhatja, végigkergeti a burzsoáziát az egész földgolyón. Mindenüvé be kell magát fészkelnie, mindenütt be kell rendezkednie, mindenütt összeköttetéseket kell létesítenie.

A burzsoázia a világpiac kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciók nagy bánattára kihúzta az ipar lába alól a nemzeti talajt. Az ősi nemzeti iparok elpusztultak és napról napra pusztulnak. Új iparok szorítják ki őket, amelyeknek meghonosítása minden civilizált nemzet létkérdésévé válik, olyan iparok, amelyek már nem hazai nyersanyagot dolgoznak fel, hanem a legtávolabbi égővek nyersanyagát, és amelyeknek gyártmányait nemcsak magában az országban, hanem a világ minden részén fogyasztják. A régi, belföldi termékekkel kielégített szükségletek helyébe újak lépnek,

amelyeknek kielégítésére a legtávolabbi országok és éghajlatok termékei kellenek. A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép. És ez így van nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelésben is. Az egyes nemzetek szellemi termékei közkinccsé válnak. A nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mindinkább lehetetlenné válik, és a sok helyi és nemzeti irodalomból világirodalom alakul ki.⁶

Hát nem ez jellemzi leginkább korunkat – sokkal inkább, mint bármely más korszakot? Az Ericsson telefonok többé nem svédek, a Toyota gépkocsik 60 százalékát az Egyesült Államokban gyártják, a hollywoodi kultúra elárasztja a világ legtávolabbi részeit is... S vajon nem mondhatjuk-e el ugyanezt az etnikai és nemi identitás összes formájával kapcsolatban? Talán ebben az értelemben Marx leírását is kiegészíthetnénk, hozzátéve, hogy a szexuális „egyoldalúság és korlátoltság [szintúgy] mindinkább lehetetlenné válik”, és a szexuális szokásokra is igaz, hogy „minden, ami állandó, elpárolog, mindent, ami szent, megszenteltségtelenítenek”. Így a kapitalizmus az identitások és/vagy orientációk ingatag, változékony burjánzásával igyekszik helyettesíteni

⁶ Karl Marx – Friedrich Engels: *A Kommunista Párt kiáltvány*. In: *Marx-Engels művei*, 4. kötet, Budapest, 1959, 444–445. o.

a megszokott, normatív heteroszexualitást. Időnként maga Marx is alábecsüli a kapitalista világnak azt a képességét, hogy magába olvaszt minden olyan készletet, ami látszólag a határainak megsértésével fenyeget. Így például az éppen zajló amerikai polgárháború eseményeit elemezve azt állította, hogy mivel az angol textilipar, az ipari rendszer gerince nem maradhat fenn az amerikai Délen termelt olcsó gyapotellátás nélkül, amit csakis a rabszolgamunka képes biztosítani, Anglia közvetlen beavatkozásra kényszerül majd, hogy megakadályozza a rabszolgafelszabadítást.

Igen, a Marx által leírt globális lendület, melynek mozgása során feloldódik minden, ami állandó, ez a mi valóságunk – feltéve, ha nem felejtjük el a *Kiáltvány*ban festett képet kiegészíteni e dinamizmus dialektikus ellentétével, a *termelés nagyon is anyagi folyamatának „spiritualizációjával”*. Ugyan a kapitalizmus legyengíti a régmúlt kísérteteinek erejét, ám maga is megteremti a saját szellemeit. Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kapitalizmussal együtt jár a társadalmi élet radikális szekularizációja, s ez könnyörtelenül elhomályosítja az autentikus nemesség, szentség, becsület stb. bármilyen módon megjelenő dicsfényt:

A jámbor rajongás, a lovagi lelkesedés, a nyárs-polgári érzélgősség szent borzongását az önző számítás jeges vizébe fojtotta. A személyi méltóságot csereértékké oldotta fel, és az oklevelekben biztosított, nehezen szerzett számtalan szabadság helyébe az *egy* lelkiismeretlen kereskedelmi szabadságot [a Szabad Piacot] iktatta be. Egyszóval a vallási és politikai illúziókba burkolt kizsákmányolás helyébe a nyílt, szemérmetlen, közvetlen, sivár kizsákmányolást állította.⁷

Ugyanakkor a „politikai gazdaságtan kritikájának” – melyet az érett Marx évekkel a *Kiáltvány* után dolgozott ki – legalapvetőbb tanulsága nem más, mint az, hogy bár *minden égi kíméra brutális gazdasági ténnyé redukálódik, ez a valóság megteremti saját kísértetiességét*. Jóllehet Marx leírja a tőke örült, önmagát újratermelő körforgását, az öntermékenyülés szolipszista pályáját, mely napjaink jövőre vonatkozó metareflexív spekulációiban éri el a csúcspontját, mégis túlságosan leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy ennek az önmagát mindig újra nemző szörnyetegnek a kísértete, mely útját járva nincs tekintettel semmiféle emberi és környezeti megfontolásra, nem más, mint ideológiai absztrakció, és ezért soha nem feledhetjük, hogy ezen absztrakció mögött

⁷ Uo. 444. o.

valós emberek és természeti tárgyak állnak, melyek termelőereje és erőforrásai a tőke körforgását hajtják, s közben úgy táplálják, mint valami gigantikus élősködőt. A probléma csupán az, hogy ez az absztrakció nem létezik, hacsak nem a társadalmi valóságra vonatkozó hamis észleléseinkben (illetve pénzügyi spekulánsainkban), jóllehet abban az értelemben tényleg „valóságos”, hogy ez az, ami meghatározza az anyagi társadalmi folyamatok lényegi struktúráját. Egész társadalmi rétegek, néha egész országok sorsát a tőke „szolipszista”, spekulatív tánca dönti el, mely áldott közönnyel hajszolja a hasznót, s mozgása ily módon hatással van a társadalmi valóságra is. Ez hát az alapvető, rendszeresítő erőszak, mely a kapitalizmusban rejlik, s ami sokkal hátborzongatóbb, mint a közvetlen, prekapitalista, társadalmi-ideológiai erőszak: az efféle erőszakot többé nem írhatjuk konkrét személyek és az ő „gonosz” szándékaik számlájára. Ez az erőszak tisztán „objektív”, szisztematikus és névtelen.

Ezen a ponton szembe találjuk magunkat a valóság és a Valós lacani megkülönböztetésével. A „valóság” az egymással interakcióba lépő, a termelési folyamatokban részt vevő, valóságos emberek társadalmi realitása, míg a Valós a tőke kérielhetetlen, „absztrakt”, kísérteties lo-

gikája, mely meghatározza, mi történjék a társadalmi valóságban. A különbség nyilvánvaló: így például ma egy ország gazdasági helyzetét jónak és stabilnak ítéljük, ha így nyilatkoznak a nemzetközi pénzügyi szakértők, még akkor is, ha a lakosságának nagyobb része alacsonyabb színvonalon él, mint annak előtte – a valóság nem számít, csak a tőke helyzete... Újból feltehetjük a kérdést: nem ez jellemzi-e korunkat, sokkal inkább, mint bármely megelőző időszakot? Vajon azok a jelenségek, amelyeket rendszerint „virtuális kapitalizmusként” írnak le (a tőzsdei kereskedelem és más hasonló absztrakt pénzügyi spekulációk), voltaképpen nem a „valós absztrakció” uralmát jelzik-e, annak legtisztább formájában és sokkal radikálisabb módon, mint Marx korában? Röviden összefoglalva: az ideológia legmagasabb rendű formája nem arról ismerszik meg, hogy belezavarodik az ideológiai kísértetiességbe, elfeledvén, hogy hús-vér emberek és a közöttük fennálló valódi viszonyok jelentik az alapját, hanem pontosan arról, hogy nem vesz tudomást e kísértetiesség Valóságáról, és azt a látszatot kelti, mintha közvetlenül a valódi gondokkal-bajokkal küzdő, valóságos emberekhez szólna. A londoni értéktőzsde látogatói például ingyenes tájékoztató brosrát kapnak, amelyben elmagyarázzák nekik, hogy a részvénytőke nem a rejtelt-

mes ingadozásokról szól, hanem valóságos emberekről és az ő termékeikről – hát ez a színtiszta ideológia.

Vajon mindez azt jelenti, hogy a „politikai gazdaságtan” marxista kritikája hiteles leírással szolgál a kapitalista globalizáció folyamatáról? Pontosabban fogalmazva: mi a helyzet *ma* a klasszikus marxi elemzés – amely a kapitalizmust egy meghatározott társadalmi képződményként szemléli –, valamint az olyan kísérletek közötti ellentéttel, melyek Heideggertől Adornóig és Horkheimerig úgy tekintenek az önmagát fokozó termelékenység őrült kapitalista táncára, mint egy sokkal alapvetőbb transzcendentál-ontológiai elv („a hatalom akarása”, „instrumentális ész”) kifejeződésére? Egyébként az utóbbi a megfontolást sejtethetjük a kapitalizmus megdöntésére irányuló kommunista kísérletek hátterében is, így – miként Heidegger megjegyzi – az amerikanizmus és a kommunizmus metafizikailag azonos egymással. A klasszikus marxista álláspontból a transzcendentál-ontológiai elv kutatása elfedi a konkrét társadalmi-gazdasági struktúrát, amely fenntartja a kapitalista termelékenységet; míg az ellenkező oldal szerint a sztenderd marxista megközelítés nem látja, hogy a kapitalista mértéktelenséggel nem lehet

számot vetni a partikuláris társadalmi szervező-dés ontikus szintjén.

Ez könnyen arra csábíthat bennünket, hogy azt állítsuk, bizonyos módon *mindkét fél téved*. Marxistaként, a marxi életmű iránti hűség érdekében rá kell mutatnunk Marx tévedésére: ő pontosan megértette, hogy a kapitalizmus miként engedte szabadjára az önmagát fokozó termelékenység lélegzetelállító dinamikáját – gondoljunk csak arra, milyen elragadtatottan írja le azt, ahogyan a kapitalizmusban „minden szilárd dolog elpárolog”, s hogy a kapitalizmus az emberiség egész történetének legnagyobb forradalmasítója. Ugyanakkor azt is világosan látta, hogy ami a kapitalizmus lendületét adja, az nem más, mint önmaga benső gátja és ellentmondása. A kapitalizmus (és az önmagát fokozó tőkés termelékenység) végső határa maga a Tőke, vagyis a folytonos fejlődés és saját anyagi feltételeinek forradalmasítása, az öntörvényű teremlékenység spirál örült tánca végső soron nem más, mint kétségbeesett előremenekülés azért, hogy megszabaduljon az önmagában rejlő, s az őt elerőtlenítő ellentmondások elől...

Marx alapvető tévedése az, hogy mindezen belátásokból arra következtet, elképzelhető egy új, magasabb társadalmi rend (a kommunizmus), avagy egy olyan berendezkedés, mely nem pusz-

tán fenntartaná, de magasabb szintre emelné, és valóban kiteljesítené a termelékenység önmagát fokozó spiráljában rejlő lehetőségeket, amit a kapitalizmusban – a benne rejlő akadályok/ellentmondások miatt – újra és újra megghiúsítanak a társadalmat romboló gazdasági válságok. Egy szóval: amiről Marx nem vett tudomást, az az, hogy – Derrida ismertté vált kifejezésével élve – ez az inherens gát/ellentmondás a termelőerők teljes kifejlődésének „lehetetlenségi feltételeként” együttal annak „lehetőségi feltétele” is. Ha leküzdjük a kapitalizmus gátját, megszüntetjük inherens ellentmondását, azzal nem azt érjük el, hogy szabadjára engedjük a béklyóitól véglegesen megfosztott termelékenységet, hanem éppen ellenkezőleg, elvesz a benne rejlő erő, amit, úgy tűnik, a kapitalizmus egyszerre generál és fékez. Ha felülkerekedünk az akadályon, éppen az a potenciál vesz el, amelynek ez a gát állta útját. (Itt számot vethetnénk Marx egy lehetséges lacaniánus kritikájával, részletesen kitérve az értéktöbblet és az élvezettöbblet zavaros átfedéseire.) Így bizonyos értelemben a kommunizmust bírálók nem tévedtek, mikor azt állították, hogy a marxi kommunizmus elképesztő agyszülemény, ám nem ismerték fel, hogy ez, vagyis a tiszta, szabadjára engedett termelékenység társadalmának fogalma, mely a tőke keretein kívül

létezik, magában a kapitalizmusban rejlő fantazmagória volt – nem más, mint maga a *kapitalista* inherens törvényszegés. Pontosabban szólva: a marxi kommunizmus nem volt több *ideológiai* ábrándnál, mely szerint a kapitalizmus által generált termelékenység tovább fokozható, miközben megszabadulunk az akadályoktól és ellentmondásoktól, holott – mint a „létező kapitalizmus” elszomorító tapasztalata mutatja – az önmagát permanensen fokozó termelékenység társadalmi valójában csak és kizárólag az általuk alkotott keretek között létezhet.

Most már azt is láthatjuk, hogy miért nem elég az, ha a marxi analízist a korábban említett transzcendentál-ontológiai elvre hivatkozva egészítjük ki (mint teszik azt oly gyakran a nyugati marxisták, a marxizmus válságára válaszolva): ma nem arra van szükségünk, hogy megteremtsük a „politikai gazdaságtan kritikájából” a transzcendentál-ontológiai „instrumentális ész kritikájába” való átmenetet, hanem arra, hogy visszatérjünk a „politikai gazdaságtan kritikájához”, amely megmutatja, hogy a klasszikus kommunista elképzelés éppen annyiban *utópisztikus*, amennyiben *nem elég radikális* – amennyiben megmarad a szabadjára engedett termelékenység alapvetően kapitalista ösztönző ereje, de megszabadítva létezésének konkrét, ellentmondásos

feltételeitől. Heidegger, Adorno, Horkheimer és mások ott hibáznak, hogy lemondanak a kapitalizmus konkrét társadalmi elemzéséről: bizonyos módon éppen akkor *ismétlik meg* Marx tévedését, mikor bírálják vagy meghaladni vélik elméletét, és csakúgy, mint Marx, ők is úgy tekintenek a zabolátlan termelékenységre, mint ami végső soron *független* a konkrét, kapitalista társadalmi alakulattól. A kapitalizmus és a kommunizmus nem az „instrumentális ész” két különböző történelmi megvalósulása vagy fajtája – az instrumentális ész *mint olyan* kapitalista, azaz kapitalista viszonyokon alapul; a „létező szocializmus” pedig éppen azért bukott meg, mert végső soron a kapitalizmus egy alete volt, ideológiai kísérlet arra, hogy „a kecske is jóllakjék és a káposzta is megmaradjon”, azaz, hogy kitorjünk a kapitalizmusból, miközben megőrizzük annak legfontosabb alkotóelemeit.

A marxi elmélet hagyományos filozófiai kritikája szerint azért kell elutasítanunk a kapitalizmus dinamikájáról szóló leírást, mert az csak a kommunizmus fogalmának háttere előtt értelmezhető, ahol a kommunizmus egy olyan, önmagára számára transzparens társadalom, melyben a termelési folyamat közvetlenül alá van rendelve a kollektív tervezés „általános intellektusának”. Az efféle kritikára az a válaszuk, hogy

miközben elfogadjuk az érv lényegét, a jobb belátás érdekében tennünk kell egy lépést hátrafelé, és meg kell értenünk, hogy Marxnak a kommunista társadalomról alkotott fogalma maga az inherens kapitalista fantázia – egy fantasztikus forgatókönyv, mely azért született, hogy feloldja a kapitalizmus ellentmondásait, amelyeket oly találóan ábrázolt. Másként fogalmazva, az alapítéletünk az, hogy ha el is távolítjuk a kommunizmus (a teljesen zabolátlan termelékenység társadalmának) teleologikus elképzelését, ami Marx számára mintegy a létező társadalom elidegenedésének mércéjeként szolgál, a „politikai gazdaságtan kritikájának” java része, mely élesen megvilágítja az öngerjesztő kapitalista (újra)termelés ördögi körét, továbbra is érvényes marad. Korunk gondolkodása tehát kettős feladat elé állít bennünket: egyrészt képet kell alkotnunk arról, hogyan lehet a marxi „politikai gazdaságtan kritikáját” *újratermelni* anélkül, hogy ne a kommunizmus utópikus ideológiai fogalma szolgáljon mérceként. Másrészt rá kell jönnünk arra, hogy miként pillanthatunk túl a kapitalizmus horizontján *anélkül*, hogy csapdába esve újra csupán a kiegyensúlyozott, önkorlátozó társadalom nagyon is *premodern* fogalmát fedezzük fel (akár csak napjaink legtöbb ökológusa, aki nem tud ellenállni e prekarterziánus kísértésnek).

Pontosan hol téved tehát Marx az érték-többlettel kapcsolatban? Ígéretesnek tűnik, hogy a lacani distinkciót alkalmazva keressük a választ, mely különbséget tesz a vágy *tárgya* és az élvezettöbblet, mint annak *oka* között. Henry Krips⁸ remek példaként idézi fel, hogy mi a szerepe a gardedámnak a csábítás során. A gardedám egy öreg, csúnyácska hölgy, aki hivatalból *akadálya* annak, hogy a csábító közvetlenül elérje céltárgyát (jelen esetben a nőt, akinek udvarlóként teszi a szépet). Ám éppen ebbéli minőségében lesz a legfőbb közvetítő, aki valóban kíváncsossá teszi a szeretett nőt – nélküle a csábítás egész ökonómiája összeomlana.⁹ Vagy vegyünk egy másik példát, egy egészen más közegeből: Madelaine göndör, szőke hajának egy fürtjét, mely végzetes szerepet kap Hitchcock *Szédülésében*. Mikor a film vége felé, a pajtában játszódozó szerelmi jelenetben Scottie szenvedélyesen megöleli a halott Madelaine-né átformált Judyt, a híres, 360 fokban felvett csókjelenetben a férfi egyszer csak megtorpan és elhúzódik,

⁸ Ld. Henry Krips: *Fetish: An Erotics of Culture*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1999.

⁹ Nem ugyanez történik sokszor a szülők esetében is? Hadd emlékeztessék az egyszeri leánykérő esetére, aki, csak hogy jó benyomást tegyen leendő apósára, olyan elmélyülten társalog vele, hogy szegény menyasszonya kifakad: „De hát mi közöm nekem mindehhez? Zavaró tényezőnek érzem magam – miért nem mentek a csudába mindketten, és feledkeztek meg rólam teljesen?”

hogy meglesse a nő frissen szőkére festett haját, mintha csak magát nyugtatná, hogy az a bizonyos részlet, mely a nőt vágya tárgyává változtatta, még mindig megvan... Ami itt igazán lényeges, az a Scottie-t elnyeléssel fenyegető örvény (a címben jelzett „szédülés”, a halálos Dolog) és a szőke, göndörödő hajtincs szembeállítása, a hajfürté, amely kicsinyített, szelídített formában imitálja a Dolog örvénylését.

A göndörödő hajtincs az *objet petit a*, mely magába sűríti a lehetetlen-halálos Dolgot, annak helyettesítőjeként szolgál, lehetővé téve számunkra azt, hogy hozzáférhessünk, ahelyett, hogy elnyelne bennünket. Mint ahogyan zsidó kisgyerekek teszik, amikor gyengéden agresszív játékokat játszva azt mondják: „harapj meg, légy szíves, de ne túl erősen...” Ez a különbség a „normális” szexuális elfojtás és a fetisizmus között. Úgy véljük, a „normális” szexualitásban a résztulajdonság, ami a vágy *okaként* szolgál, csak másodlagos akadály, mely meggátolja, hogy közvetlenül hozzáférjünk a Dologhoz, azaz elfelejtkezünk kulcsszerepéről, míg a fetisizmusban egész egyszerűen a vágy *okát közvetlenül vágyunk tárgyává változtatjuk*. A Szédülésben egy fetisizsra ahelyett, hogy Madelaine-nel törődne, minden vágyát közvetlenül a hajtincsré fókuszálná, mint ahogyan egy fetisizsra udvarló minden figyel-

mét közvetlenül a gardedám kötné le, és megfedkezne magáról a hölgyről, törekvésének tényleges céljáról.

Így minden esetben hasadék tátong a vágy tárgya és annak oka, vagyis azon közvetítő tulajdonság vagy mozzanat között, ami e tárgyat kívánatossá teszi. A melankóliát is az okozza, hogy megkapjuk a vágy tárgyát, *ámde a vágy okától megfosztva*, így a melankolikus ember számára a tárgy ugyan adott, de az a közvetítő tulajdonság vagy mozzanat, ami kívánatossá tenné, hiányozni fog.¹⁰ Ez az oka annak, hogy minden igaz szerelemben ott találjuk – még ha csak halványan is –, a melankólia nyomát: a szerelemben a tárgy nincs megfosztva annak okától, sokkal inkább arról van szó, hogy a tárgy és az ok közötti távolság eltűnik. Pontosan ez az, ami megkülönbözteti a vágyat a szerelemtől. A vágy esetében, mint az imént láthattuk, az ok különbözik a tárgytól, míg a szerelemben a kettő megmagyarázhatatlan módon *egybeesik* – csodálatosan szeretem a szerelmemet *önmagáért*, benne találok meg azt, amiért úgy érzem, szeretni érdemes. De – Marxhoz visszatérve – mi a helyzet akkor, ha az ő tévedése is abban állt, hogy azt feltételezte:

¹⁰ Példának okáért a kelet-európai kommunizmus utolsó éveiben a demokrácia kíváncsú dolog volt, de a kommunista kényszerítő erők közvetítésével – amint ez a közvetítő akadály leomlott, mi megkaptuk a vágy tárgyát, csakhogy nem kaptuk meg a tárgyi okát.

a vágy tárgya (a korlátlan, növekvő termelékenység) még akkor is megmaradna, ha megfosztják a vágy okától (az értéktöbblettől), mely mozgásra készíti?

3. A COCA-COLA MINT *OBJET PETIT A*

Ami itt pszichoanalitikus nézőpontból lényeges lehet, az az értéktöbblet kapitalista dinamikája és az élvezettöbblet libidinális dinamikája közötti kapcsolat. Vizsgáljuk meg alaposabban ezt a kérdést egy eredendően kapitalista áru, az élvezettöbblet megtestesítője, a Coca-Cola kapcsán. Egyáltalán nem meglepő, hogy a Cola gyógyszerként jelent meg a piacon – furcsa íze látszólag nem kínál különös élvezetet, az első korty egyáltalán nem kellemes és nem is megnyerő, noha pontosan ezért, azaz mert túlmutat bármiféle közvetlen használati értéken (nem úgy, mint a víz, a sör vagy a bor, ami kétségtelenül a szomjunkat oltja, vagy a megelégedettség nyugalmának vágyott érzésével tölt el), a Coca-Cola úgy működik, mint a testet öltött „az”, a szokásos örömekön túli élvezettöbblet, a titokzatos és megfoghatatlan X megtestesítője,

amit beteges áruhabzsolásunkban mindannyian keresünk.

E tulajdonság következménye meglepő módon nem az lett, hogy a Colát csak úgy mellékesen fogyasztjuk – miután valamilyen más ital már csilapította alapvető vágyainkat –, ugyanis a Cola nem elégíti ki semmiféle meghatározott igényt, inkább úgy áll a dolog, hogy a Colát éppen túlságos volta miatt szomjazzuk egyre mohóbban. Amint azt Jacques-Alain Miller találóan megjegyzi, a Coca-Colának megvan az a paradox tulajdonsága, hogy minél többet kortyolunk belőle, annál szomjasabbak leszünk, vagyis még többet innánk – ez a furcsa, keserűdes íz sohasem csilapíthatja szomjunkat.¹¹ Így hát nem kerülheti el a figyelmünket a Coca-Cola reklámszlogenjének kétértelműsége, ami néhány éve még úgy hangzott: „A Cola, az!” [Coke is *it*!]. Éppen azért mondhatjuk rá, hogy „ez az” [that’s *it*], mert valójában *sohasem* lesz az, azaz a Coca-Cola annyiban *az*, amennyiben mindenféle kielégülés a „*többet* akarok” [I want *more*!]. szükségletét tárja fel. A paradoxon tehát abban rejlik, hogy a Coca-Cola nem közönséges árucikk, melynek esetében a hasz-

¹¹ Vajon nem valami hasonló történik-e, csak éppen más szinten, mikor az IMF a Harmadik Világ fejlődését segíti? Nem arról van-e szó, hogy egy állam minél inkább hajlandó elfogadni az IMF segítségét, megfelel az általa szabott feltételeknek, és megfogadja a tanácsait, annál inkább függő helyzetbe kerül, és annál több segítségre lesz szüksége?

nálati érték átlényegülve a tiszta (csere)Érték auratikus dimenzióját juttatja kifejezésre (vagy helyettesíti). Ellenkezőleg, a Cola olyan árucikk, melynek sajátos használati értéke immár maga a szavakkal ki nem fejezhető spirituális többlet érzékfölköti aurájának közvetlen megtestesülése, olyan áru, melynek anyagi jellemzői immár maguk is áruvá lettek. A koffeinmentes, diétás Colával a kör be is zárul – hogy miért? Két okból iszunk Colát (vagy bármi más): szomjunkat csilapítandó, tehát a tápértéke miatt, vagy pedig az íze kedvéért. A koffeinmentes, diétás Cola esetében nem beszélhetünk tápértékről, s még az íze legfőbb összetevőjét, a koffeint is kivonták belőle – így nem maradt más, mint a pusztaság látszat, egy szubsztancia mesterséges ígérete, ami soha nem teljesül be. Ebben az értelemben tehát nem igaz-e az, hogy ha koffeinmentes, diétás Colát iszunk, szinte szó szerint „a valami álcája mögé búvó semmit fogyasztjuk”?

Itt természetesen Nietzsche klasszikus oppozíciójára utalunk, melyben a „semmit sem akarás” (abban az értelemben, hogy „nem akarok semmit”) szembekerül azzal a nihilista hozzáállással, amikor valóban magát a Semmit akarjuk. Nietzsche gondolatmenetét követve Lacan arra mutatott rá, hogy az anorexia esetében nem egyszerűen arról van szó, a beteg „semmit sem eszik”

[eat nothing], hanem arról, hogy nagyon is sérényen fogyasztaná a Semmit (az Ürességet), ami nem más, mint a vágy végső tárgyi oka. (Ugyanez vonatkozik Ernst Kris híres páciensére, aki úgy hitte, vétkes a tolvajlás bűnében, holott valójában nem lopott el semmit – azaz valamit mégis: magát a Semmit.) Ezt a gondolatmenetet követve joggal mondhatjuk, hogy koffeinmentes diétás Colát fogyasztva *magát a Semmit isszuk*, egy tulajdonság puszta látszatát, melynek csomagolása voltaképp az ürességet rejt.

Ez a példa nyilvánvalóvá teszi a három elgondolás benső összefüggését: a marxi érték-többlet, a lacani *objet petit a* mint élvezettöbblet (melynek fogalmát Lacan közvetlenül a marxi érték-többletre utalva dolgozta ki) és a Freud által rég felismert fölöttes én paradoxonának összefüggéseit: minél több Colát iszol, annál szomjasabb leszel; minél több profitot termelsz, annál többet kívánsz; minél inkább követed a fölöttes én parancsait, annál bűnösebb vagy. Az arányos cse-re logikáját mindhárom esetben megzavarja az a gondolatmenet, mely szerint „minél többet adsz (minél többet fizetsz vissza a tartozásodból), annál többel tartozol” (azaz „minél inkább birtokába kerülsz annak, amire vágytál, annál több az, amit hiányolsz, és annál izzóbban fogsz epedezni”, illetve – a fogyasztói változat szerint –

„minél többet vásárolsz, annál többet kell költened”). Ez a logika épp az ellenkezője a szerelem paradoxonának, ami Júlia Rómeónak szóló halhatatlan szavaival így szól: „adhatok belőle, nekem csak annál több lesz, egyre több”¹². A zavar oka természetesen az élvezettöbblet, az *objet petit a*, mely egyfajta hajlított térben létezik (még-hozzá rendületlenül) – minél közelebb kerülünk hozzá, annál inkább kisiklik a markunkból (avagy minél inkább a birtokunkban van, annál inkább érezzük a hiányát).¹³

E ponton talán meglepőnek tűnik a nemi különbség kérdésének felbukkanása. A férfiak felettes énje azért erősebb, mint a nőké, mert ők azok, akik túlságosan is alárendelik magukat az élvezettöbbletnek, dacolva a szimbolikus Törvény mérséklő erejével. Az apai funkció szempontjából a rendteremtő szimbolikus törvény

¹² William Shakespeare: *Rómeó és Júlia* (Mészöly Dezső fordítása), 2. felvonás; 2. szí. – *a szerk.*

¹³ Az unos-untalan emlegetett iraki „tömegpusztító fegyverek” szintén az *objet petit a* kiváló példái lehetnek: megfoghatatlan, empirikusan soha meg nem határozott entitások, mint a hitchcocki MacGuffin, melyektől azt várjuk, hogy a legkülönbözőbb és legvalószínűtlenebb helyeken rejtették el őket, a sivatagtól kezdve (ami logikusnak tűnik), az elnöki paloták pincéjéig (ami némiképp irracionális, hiszen amikor a palotákat bombázzák, az könnyen megmérgezhetheti Szaddámot és a környezetében élőket). Állítólag rengeteg fegyverről volt szó, míg mintegy varázsütésre munkások el nem szállították őket, és minél többet semmisítették meg, annál fenyegetőbbé vált jelenlétük: mindenhatóvá és mindenütt jelenlévővé lettek, mintha nagyobb részük eltávolításától mágikus módon megnőne a maradék pusztító ereje – és mint ilyet, per definitionem, soha nem találják meg, vagyis annál veszélyesebb...

és a felettes én túlzó követelménye közötti ellentét megfeleltethető az Apa Neve (a szimbolikus atyai tekintély) és „ősatya” (aki minden nőt megkaphat) közötti viszonynak. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy az erőszaktevő „ősatya” mäszkulin (rögeszmés) nem pedig feminin (hisztérikus) képzet: a férfiak azok, akik csak úgy képesek elfogadni és elfoglalni helyüket a szimbolikus rendben, ha a beilleszkedést rejtett módon a túláradó élvezet képzeete ösztönzi, mely a felettes én feltétlen parancsában ölt testet. E parancs arra utasít, hogy élvezz, menj el a végletekig, és hágj át minden határt. Röviden: a férfiak azok, akik számára a felettes én ellenvetése teszi lehetővé a szimbolikus rendbe való beilleszkedést.

A felettes én paradoxonja új megvilágításba helyezi napjaink művészeti szcénájának működését. Ennek alapvető tulajdonsága nem csupán a kultúra oly sokszor panasztolt kommerzializálódása (vagyis hogy a művészet a piacra termel), hanem a kevésbé megfigyelt, ám talán fontosabb *ellenirányú* folyamat: *magának a piaczgazdaságnak a növekvő „kulturalizálása”*. A harmadik gazdaság (a szolgáltatások és a kulturális javak) felé történő elmozdulással egyre kevésbé tekinthetünk úgy a kultúrára, mintha az a piac hatókörre alól kivont speciális szféra lenne. Sőt a kultúra nem pusztán a piaci szférák egyikévé, hanem

egyre inkább annak központi alkotóelemévé válik (a szoftver-szórakoztatóipartól kezdve a médiatermelés egyéb formáiig). A piac és kultúra rövidzárlatának eredményeképpen a provokáció, a fennálló rendszer megrendítésének régi modernista avantgárd logikája lassan erejét veszti. Ma már egyre inkább az a helyzet, hogy a kulturális-gazdasági apparátusnak – ha a versengő piaci feltételek között is meg akarja őrizni pozícióit – nem pusztán tolerálnia kell a provokációt, hanem neki magának kell előállnia egyre erősebben sokkoló hatásokkal és termékekkel. Gondoljunk csak a vizuális művészet jelenlegi trendjeire: elmúltak már azok az idők, amikor egyszerű szobraink vagy keretezett képeink voltak – ma a kiállításokon képek nélküli kereteket, halott teheneket s azok ürülékét láthatjuk, és az emberi test bensőjéről készített videókkal (gasztroszkópia és kolonoszkópia), szaglószerui effektekkal és hasonlókkal találkozhatunk.¹⁴ Csakúgy, mint a szexualitás birodalmá-

¹⁴ Ez a tendencia gyakran komikus zűrzavarhoz vezet: van, hogy egy művészeti alkotást mindennapi használati tárgynak vélnek, és fordítva. Nemrég a Potsdamer Platzon, Berlin legnagyobb építkezésén a gigantikus toronydaruk összehangolt mozgását művészi performanszként adták elő – semmi kétség, hogy ezt sok járókelő, aki nem tudta, miről van szó, serény építómunkának vélte. Én magam is hasonló bakot löttem egy berlini utazás során, csak éppen ellenkező értelemben: azt vettem észre, hogy nagy kék csövek futnak minden főút mellett és fölött, mintha a víz-, a telefon- és az elektromos vezetékeket nem rejteneék a föld alá, hanem a városlakók szeme elé akarnák tárni. Természetesen rögtön azt gondoltam, hogy ez egyike azon posztmodern művészi esemé-

ban, a perverzió többé már nem szubverzív, a sokkoló túlzások a rendszer részévé lettek, a rendszer táplálja őket, hogy újratermelhesse önmagát. Talán éppen ez határozza meg a posztmodern művészetet a modernnel szemben: a szélsőséges szabályszegés a posztmodernítésben elveszíti sokkoló erejét, és betagozódik a fennálló művészeti piac kereteibe.¹⁵

Minden bizonnyal ugyanerre a következtetésre vezetne, ha megvizsgálnánk, mint szűkül be egyre inkább a hasadék a fenséges szép szent helye és a hulladék (maradvány) trágyadombja között, olyannyira, hogy végül az ellentétek paradox azonosságáig jutunk. Vajon nem igaz-e az, hogy a modern művészet termékei mindinkább

nyeknek, melyek láthatóvá akarják tenni egy város zsigereit, rejtett, benső mechanizmusát, némiképp olyan módon, mint ahogyan a monitoron láthatjuk gyomrunk vagy tüdők működését. Hamarosan kiderült, hogy tévedtem, barátaim elmagyarázták, hogy amit láttam, az nem volt más, mint a városi föld alatti víz- és elektromos hálózat szokásos karbantartása és javítása.

¹⁵ Érdemes megjegyezni, hogy a többlettévezet és az értéktöbblet közötti kapcsolat megteremtésével a lacani elmélet nyújtja a legmegfelelőbb keretet ahhoz, hogy megragadjuk ezt az új trendet, figyelembe véve azt is, hogy az egyik Lacanra vonatkozó szokásos kritika szerint elmélete absztrakt, protokantiánus, ahistorikus szimbolikus rendszerrel foglalkozik, és nem vesz tudomást kutatása tárgyának konkrét társadalmi-történelmi körülményeiről. Példákkal kapcsolatban láthatjuk, hogy ezzel a bírálattal ellentétben azok a humán tudományok, melyek a művészi termelés új, nyakatekert formáit ünneplik, nem gondolják át eléggé azt, hogy ezeknek a jelenségeknek az alapja a globális kapitalizmus, annak egyre gyorsuló áruformáló folyamata – a lacani elmélet viszont képes arra, hogy teljes egészében konceptualizálja ezt a kapcsolatot azáltal, hogy ténylegesen rehistorizálja a humán tudományokat.

az anyagcsere végtermékéhez, a hulladékhoz válnak hasonlatossá (s ezt gyakran szó szerint kell értenünk: bélsárként, rothadó testekként...) – s mindezt a Dolog szent *helyén* – helyett – teszik közszemlére? Nem lehetséges-e, hogy éppen az efféle azonosulás az egész folyamat rejtett „igazsága”? Nem arról van-e szó, hogy minden darab, ami jogot formál arra, hogy elfoglalja a Dolog szent helyét, az a természetéből adódóan ürülék-szerű, nem más, mint hulladék, mely soha nem „töltheti be a neki szánt szerepet”? A lacani *objet petit a* fogalmának lényege éppen az olyan ellentétes meghatározások azonosságára utal, mint a megfoghatatlan, fenséges tárgy és/vagy ürülék-szerű szemét – ami szüntelen azzal fenyeget, hogy az egyik lassan a másik helyébe lép, s az önmagát felfedő fenséges Grálról kiderül, hogy nem más, mint egy darabka szar.

Radikális értelemben ez a holtvágány a szublimáció folyamatának végső állomását jelenti. Ne az olyasfajta hétköznapi vélekedésekre gondoljunk, miszerint a művészeti termelés többé már nem képes fenséges tárgyat előállítani – valami sokkal alapvetőbből van itt szó. A szublimáció és a központi Üresség mátrixa, a mindennapi gazdaság körforgásából kivont dolog üres („szent”) helye, melyet aztán valóságos tárgyak népesítenek be, hogy így – a lacani szublimá-

ció fogalmának értelmében – „a Dolog rangjára emelkedjenek”, úgy tűnik, egyre nagyobb fenyegetésnek van kitéve. Nem más forog kockán, mint a hasadék, mely elválasztja egymástól az üres Helyet és az azt benépesítő (valóságos) tényezőket. Ha tehát a hagyományos (premodern) művészet problémája az volt, hogy miként töltsse be egy méltóképp csodálatos tárggyal a Dolog fenséges Ürességét (a tiszta Teret), azaz hogyan emeljen egy szokványos tárgyat a Dolog rangjára, addig a modern művészetnek bizonyos szempontból épp az ellenkező (ám annál reménytelenebb) feladattal kell szembesülnie: többé senki nem számíthat arra, hogy a (Szent) Hely Üressége ott lesz, mintegy felkínálva magát, hadd töltsék meg terét az emberi alkotások. Már nem az a dolgunk, hogy megóvjuk a Helyet, mint olyat, s megbizonyosodjunk arról, hogy maga a Hely „foglalja el a helyét” – másként szólva, többé nem a *horror vacui*, az Űr betöltésének problémájával kell szembesíznünk, hanem mindenekelőtt az Ürességet kell *megteremtenünk*. Így az *üres, betöltetlen hely* és a sebesen mozgó, kezeink közül folyton kisikló tárgy, a *hely nélküli helyfoglaló* közötti kölcsönös függőség válik döntő fontosságúvá.¹⁶

¹⁶ Gilles Deleuze: *The Logic of Sense*, New York, Columbia University Press, 1987, 41. o. Ld. még Slavoj Žižek: *The Metastasis of Enjoyment*, Id. kiad. 5. fejezet.

Nem arról van szó, hogy van egy fölös elem, aminek nem maradt hely a struktúrában, vagy hogy van olyan felesleges hely, ahová nem jutott semmi, ami kitöltse – a szabad hely képze- te ugyanis megengedné, hogy továbbra is úgy higgyük, egyszer csak felbukkan valami és be- tölti a teret, míg a helyét kereső fölös elemről alkotott elképzelés azt a hamis benyomást kel- tené, hogy létezik egy hely, amely csak arra vár, hogy betöltsék. A lényeg sokkal inkább az, hogy a struktúrában nyíló üres hely önmagában *kor- relatív* a bolyongó, helyét nem találó elemmel: nem két különböző entitásról van szó, hanem egy és ugyanazon jelenség színéről és visszájá- ról – akárha a Möbius-szalag látszólag két fel- színén ábrázolnánk őket. Másként fogalmazva a paradoxon abban áll, hogy *csak egy olyan elem képes megőrizni a szabad hely ürességét, amelyik- nek egyáltalán „nincs helye”* (végtermék, „hulla- dék” vagy maradvány) – akárcsak a mallarméi szituációban, mikor *rien n'aura eu lieu que le lieu* („semmi sem marad végül, csak a pusztta tér”)¹⁷ – amint ez a fölös elem „megtalálja saját helyét”, nem létezik többé a tiszta Hely, amit megkülön- böztethetnénk az elemtől, mely kitölti őt.¹⁸

¹⁷ Stéphane Mallarmé: *Kockadobás* (Tellér Gyula fordítása), Budapest, Helikon Kiadó, 1985, 23–24. o. – a szerk.

¹⁸ Az, hogy „semmi sem marad végül, csak a pusztta tér”, talán legin- kább arra hasonlít, mint amikor azzal a tapasztalattal szembesülünk,

Más módon is szemügyre vehetjük a Tárgy és az Üresség közötti feszültséget, mégpedig úgy, hogy megvizsgáljuk az *öngyilkosság* különböző módzatait. Az öngyilkosság mindenekelőtt „üzenetet közvetít” (politikai, erotikus stb. csatlódás elleni tiltakozást), és mint ilyen, a Másiknak szól (mint például a politikai indíttatású öngyilkosság, mikor az elkövető valószínűleg azért gyújtja fel önmagát, hogy sokkolja és felrázza a közönyt nyilvánosságot). Noha itt is megpillanthatjuk a Szimbolikus dimenzióját, az öngyilkosság ezen típusa alapvetően *imaginárius* – egyszerűen azért, mert az elkövető szeme előtt az az *elképzelt* jelenet lebeg, hogy miként reagálnak tetteire a hátramaradottak, a tanúk, a nyilvánosság, és mindazok, akik majd tudomást szereznek róla – nyilvánvaló, hogy az ilyesfajta elképzelés nárcisztikus kielégülést nyújt... De létezik Va-

hogy a faxgépből kijövő papír üres. Az üresség vagy arra utal, hogy egyszerűen csak valami *elromlott* a gépben, s a szöveg, ami a küldő félénél még a papíron volt, nem jött át, vagy hogy a küldő fél (minden valószínűség szerint tévedésből) *üres papírt* tett a gépbe (esetleg a rossz – ebben az esetben üres – oldalával lefelé helyezte a gépbe a papírt). Vajon nem a „semmit sem akarni” és az „aktívan akarni magát a semmit” közötti nietzschei különbségtétellel állunk szemben? Az üres papír azt is jelentheti, hogy az üzenet nem jött át, de azt is, hogy az üresség, amit látunk, maga az elküldött üzenet. De hogyan döntsük el? Nézzük meg a papírt közelebbről: ha kicsi foltokat, jelentés nélküli anyagi maradványokat látunk rajta, akkor az azt jelenti, hogy az üresség az üzenet, vagyis hogy „semmit nem maradt végül, csak a pusztaság” – ami nem azt jelenti, hogy „nincs rajta semmi”, hiszen bizonyos módon a semmi foglalta el azt a helyet...

lós öngyilkosság is: az erőszakos *passage à l'acte*, az alany és a tárgy teljes és közvetlen azonosulása. Lacan szavaival az alany (\$) – a „hasadt”, üres szubjektum) és vágyának tárgyi oka (a maradvány, mely megtestesíti a hiányt, ami maga a szubjektum) kölcsönösen feltételezik egymást: a szubjektum csak annyiban létezik, amennyiben van valamiféle materiális szennyeződés/maradvány, ami *ellenáll* a szubjektívizációnak, olyasfajta többlet, melyben a szubjektum *nem képes* felismerni önmagát. Másként szólva a szubjektum paradoxona az, hogy csak saját radikális lehetlensége folytán létezik, egy „torkán akadt szálka” miatt, mely folyton megakadályozza (a szubjektumot) abban, hogy teljes ontológiai identitásra tegyen szert.

Itt láthatjuk a Möbius-szalag szerkezetét: a szubjektum korrelál az objektummal, de negatív módon, vagyis alany és tárgy sohasem „találkozhatnak”; ugyanazon a helyen találjuk meg őket, ámde a szalag ellenkezőnek tűnő oldalán. Vagyis – a filozófia nyelvén szólva – a szubjektum és az objektum azonosak egymással, mégpedig a radikális ellentétek spekulatív egybeesésének/azonosságának hegeli értelmében. „A Szellem egy csont” – mikor Hegel a frenológia ezen vulgármaterialista tézisének spekulatív igazságát magasztalja, akkor nem arra gon-



dol, hogy a lélek egyszerűen a koponyával lenne azonos, hanem arra, hogy a lélek (a szubjektum) csakis annyiban létezik, amennyiben van valamiféle csont (egy élettelen, materiális, nem spirituális maradék/maradvány), melyet nem lehet megszüntetve megőrizni – elsajátítani – közvetíteni. Szubjektum és objektum így nem egyszerűen külsődleges viszonyban állnak egymással, vagyis nem arról van szó, hogy az objektum olyan külső határvonalat jelöl, melynek mentén a szubjektum definiálhatja önmagát. A szubjektumhoz viszonyítva az objektum, a tárgy belülről külsőleges, egyfajta *belső* határ, vagyis az a korlát, mely gátat vet a szubjektum teljes megvalósulásának.

Ugyanakkor az öngyilkosság *passage à l'acte*-jában a szubjektum *közvetlenül* azonosul a tárggyal: az objektum nem egyszerűen „azonos” a szubjektummal – legalábbis nem abban a hegeli értelemben, amely a dialektikus folyamat és az azt előremozdító akadály spekulatív azonoságát feltételezi – hanem *közvetlenül* egybeesik vele, s így a Möbius-szalag egyazon felszínén találjuk őket. Ez azt jelenti, hogy a Szubjektum többé nem a negativitás tiszta Üressége (\$), a végtelen vágó, a hiányzó tárgy után kiáltó Üresség, hanem egyenesen a tárgy „körébe esik”, azonossá válik a tárggyal. Mindez fordítva is igaz: a tárgy (a vágó oka) többé nem az Üresség materializá-

ciója, nem csupán valamiféle kísérteties jelenlét, melyben testet ölthet a szubjektum vágyát életben tartó hiány – a tárgy közvetlen, pozitív létezésre és ontológiai konzisztenciára tesz szert. Ha arról a minimális hasadékról beszélünk, mely elválasztja a Tárgyat annak Helyétől, attól az Ürességtől/Tisztástól, ahol a tárgy megjelenik, úgy is fogalmazhatunk, hogy az öngyilkosság *passage à l'acte*-jában nem az történik, hogy a tárgy kihullik a keretéből, hogy csak a vak rámat-ürességet lássuk (azaz „nem marad végül, csak a puszta tér”). Épp ellenkezőleg: a tárgy még mindig ott van, az Üresség, a Hely az, ami eltűnik, a keret olvad bele abba, amit keretez, így valójában a szimbolikus tisztás fogyatkozásának, a Valós teljes bezárulásának lehetünk tanúi. Így az öngyilkos *passage à l'acte* nemcsak hogy nem a halálöszton legmagasabb szintű kifejeződése, hanem éppen annak ellentéte.

Lacan szerint a kreatív szublimáció és a halálöszton egybeesnek: a halálöszton kiüríti a (szent) Helyet, és megteremti a Tisztást, az Ürességet, a Keretet, melyet aztán megtölt a „Dolog rangjára emelt” tárgy. Itt szembe is találjuk magunkat az öngyilkosság harmadik típusával: a halálösztonra jellemző, *szimbolikus* öngyilkossággal – ami persze nem azt jelenti, hogy elkövetője nem ténylegesen, hanem csupán szimbolikusan hal meg.

Inkább arról van szó, hogy a tett végrehajtója megsemmisíti a szubjektum identitását meghatározó szimbolikus hálózatot, elvág minden köteléket, mely a szubjektumot önnön szimbolikus lényegéhez kapcsolja. A szubjektum pedig ott találja magát megfosztva szimbolikus identitásától, beleértve a „világ éjszakájába”, ahol mindaz, amihez önmagát viszonyíthatja, nem több, mint az ürülékszerű maradvány minimuma, hulladék, egy porszem a szemben, a *majdnem semmi*, ami fenntartja a Helyet-Keretet-Ürességet, azaz valóban „semmi sem marad végül, csak a pusztaság tér”. Így mikor amellett érvelünk, hogy valami végtermékszerű tárgy jelenik meg a magasztos Helyen, azzal ugyanazt a hatást váltjuk ki, mint Hegel végtelen ítélete, mely szerint „A szellem nem más, mint egy csont”. Első reakciónk Hegel megállapítására az, hogy „ennek semmi értelme, hiszen a szellem, annak magára vonatkozó negativitása éppen az *ellentéte* a koponya, a halott tárgy életteleniségének” – ugyanakkor éppen az a tudatosság, amely felismeri a „szellem” és a „csont” nyilvánvaló össze nem illését, maga a „Szellem”, annak radikális negativitása... Hasonlóképpen: ha ürüléket látunk a magasztos Helyen, első reakciónk az lesz, hogy felháborodottan azt kérdezzük: „Ez művészet?” Csakhogy éppen ez a negatív reakció, a tárgy és az általa elfoglalt

Hely radikális össze nem illésének a tapasztalata tudatosítja bennünk a Hely különleges voltát.

A modern művészet vajon nem azért veti latba minden erejét, hogy – mint Gérard Wajcman céloz rá *L'objet du siècle* című figyelemre méltó könyvében¹⁹ – megőrizze a szublimáció minimális struktúráját, azt a keskeny hasadékot, amely a Hely és az azt betöltő elem között húzódik? Nem ez az oka annak, hogy Kazimir Malevics „Fehér alapon fekete négyzete” a legalapvetőbb formában fejezi ki a művészet törekvését, mikor az Üresség (a fehér felület/háttér) és az elem (a négyzet „nehéz”, materiális foltja) közötti szigorú megkülönböztetésre redukálja azt? Azaz, nem feledkezhetünk meg arról, amire Mallarmé híres *rien n'aura eu lieu que le lieu* sorának igeideje (*futur antérieur*) rávilágít: olyan utópisztikus állapotról van szó, ami *a priori* strukturális okokból soha nem valósulhat meg jelen időben (sohasem lesz jelen, amelyben „nem marad végül, csak a pusztaság tér”). Ez nem csupán azt jelenti, hogy a Hely méltósággal ruházza fel a tárgyat, mely betölti őt, hanem azt is, hogy csak a tárgy jelenléte ad helyet a Szent Hely Ürességének. Ilyenképp maga a Hely sohasem jelen időben *foglalja el a helyét*, hanem mindig is olyasvalami lesz, amiről csak a jövőből visszapillantva, a zava-

¹⁹ Ld. Gérard Wajcman: *L'objet du siècle*, Lagrasse, Verdier, 1998.

ró, valóságos elem megjelenése után állíthatjuk, hogy „elfoglalta a helyét”. Másként fogalmazva, ha az Ürességből eltávolítjuk a valóságos elemet, ezt a „cseppnyi realitást”, a fölösleges szennyfoltot, ami kibillenti az egyensúlyából, akkor az eredmény nem a tiszta, tehermentesített Üresség lesz, hanem éppen maga az Üresség tűnik el örökre. Az ürüléket nem egyszerűen azért emelik műalkotássá, és nem pusztán azért töltik ki vele a Dolog Ürességét, hogy megmutassák, „akármilyen megteszi”, hiszen a tárgy végső soron irreleváns, bármi elfoglalhatja a Dolog Helyét. Az ürülék alkalmazása sokkal inkább arra vall, hogy felhasználói kétségbeesetten igyekeznek meggyőződni arról, hogy a Szent Hely még mindig létezik.

Manapság az a probléma, hogy a „szép” (esztétikai örömet nyújtó) tárgy egyre kevésbé képes fenntartani a Dolog Ürességét az esztétika áruvá válásának és az árucikkek esztétizálódásának kettős hullámán. Úgy tűnik, a (Szent) Hely paradox módon csak úgy maradhat meg, ha hulladékkal, ürülékszerű hitványsággal töltjük meg. Vagyis körünk művésze az, aki a végtermékszerű tárgyat műtárgyként tárja elénk, és közben eszében sincs megtörni a szublimáció logikáját, sőt kétségbeesetten arra törekszik, hogy megmentse azt. És ha az elem a Hely Ürességébe hull, annak következményei katasztrofálisak le-

hetnek. Az elemet a Helyétől elválasztó minimális hasadék híján egyszerűen nincs szimbolikus rend. Azaz: csak annyiban tartózkodunk a szimbolikus renden belül, amennyiben minden jelenlét a távollét lehetőségének háttere előtt jelenik meg. (Erre utal a lacani elgondolás a fallikus jelölőről mint a kasztráció jelölőjéről: ez a „tiszta” jelölő, a jelölő „mint olyan” a legelemibb formájában, mivel éppen a jelenléte jelképezi, idézi fel önnön hiányának/távollétének lehetőségét.)

Így a művészetben bekövetkezett modern törés talán legszabatosabb meghatározása az, hogy a művészet hatására reflexív módon szemléljük a mű(Tárgy) és az általa elfoglalt Hely közötti feszültséget: egy tárgyat nem pusztán közvetlen anyagi sajátosságai tesznek műalkotássá, hanem a hely, amit elfoglal, a Dolog Ürességének (szent) Helye. Másként fogalmazva: a modern művészettel örökre elvesz bizonyos fajta ártatlanság, többé nem tehetünk úgy, mintha közvetlenül olyan tárgyakat állítanánk elő, melyek pusztán a tulajdonságaiknak köszönhetően – azaz az általuk elfoglalt helytől függetlenül – műtárgyak lennének. A modern művészet ezért két szélsőség között oszlik meg, melyeket eredetük alapján Malevics és Marcel Duchamp képvisel: az egyik csupán formálisan jelzi a hasadékot, amely elválasztja a Tárgyat annak Helyétől („Fekete négy-

zet”), a másik pedig egy közönséges, hétköznapi, ready-made tárgyat (egy biciklit) mutat be műalkotásként, mintha csak igazolni akarná, hogy egy tárgyat nem művészi minősége tesz műalkotássá, hanem kizárólag az a Hely, amit a tárgy elfoglal. Így bármi, még a szar is műalkotás „lehet”, ha a megfelelő helyen találja magát. Bármit teszünk a modern törés után – még ha Arno Brekker módjára a hamis neoklasszicizmushoz térünk is vissza –, azt már ez a törés fogja számunkra „közvetíteni”.

Nézzünk meg egy olyan huszadik századi „realistát”, mint Edward Hopper – az ő munkásságának (legalább) három jellemzője tanúskodik erről a közvetítésről. Először is köztudott, hogy Hopper szívesen fest városlakókat éjjel, egyedül egy kivilágított szobában, kívülről, az ablakból nézve. Még ha a tárgyat keretező ablak nem is jelenik meg, a kép úgy van megkomponálva, hogy a nézőnek muszáj elképzelnie egy láthatatlan, nem materiális keretet, mely elválasztja őt az ábrázolt tárgytól. Hopper munkáinak másik jellemzője, hogy hiperrealista ábrázolásmódja derealizációs élményt vált ki a nézőből, mintha valami álomszerű, kísérteties, éteri, nem pedig közönséges, materiális dolgot szemlélne (például a fehér füvet a vidéki festményeken). Hopper munkáinak harmadik sajátosságára világítanak

rá a feleségét ábrázoló festménysorozat darabjai, melyeken az asszony, akit erősen megvilágít a napfény, egyedül ül egy szobában és a nyitott ablakon bámészkodik kifelé. A képeket nézve az a benyomásunk támad, mintha a teljes jelenetből kibillentett töredékekkel lenne dolgunk, melyek valamiféle láthatatlan, téren kívüli dologra utalnak, s kiegészítésre szorulnak, akár egy kimerévített filmkocka, amit nem követ ellenkép. (Akár azt is mondhatnánk, hogy Hopper festményeit már eleve a mozgókép élménye közvetíti.)

Mindez arra csábít bennünket, hogy rámutassunk a művészi modernitás és a sztálinista politika egykorúságára: a „bölcshöz vezető” sztálinista felmagasztosulása esetében a hasadék, mely elválasztja a tárgyat annak helyétől, szélesre tárul, s így bizonyos szempontból reflexív módon tekintenek rá. G. Nyedosivin szovjet kritikus „A szépség problémája a szovjet művészetben” (1950) című kulcsfontosságú esszéjében azt állítja, hogy:

Az élet összes szép dolga között az első helyet nagyszerű vezetőnk képe kell, hogy betöltse... A vezetők fenséges szépsége... az alapja annak, hogy a „szép” és az „igaz” egybeessenek a szocialista realizmus művészetében.²⁰

²⁰ Idézi Julia Hell: *Post-Fascist Phantasies*, Durham, NC, Duke University Press, 1997, 32. o.

Miféle logikát követ ez az érvelés, mely bármennyire nevetségesnek is tűnik, máig működik Észak-Koreában, Kim Dzsong Il esetében?²¹ Az efféle jellemzés nem a vezető valódi tulajdonságain alapul, hanem ugyanazon gondolatmenet eredménye, mint amelynek során megszületik az udvari szerelem Hölgye. Lacan azt hangsúlyozza, hogy e Hölgyet elvont Eszményként közelítik meg, s még „az írók is megjegyzik: mint ha minden költő ugyanazt a személyt szólítaná meg. ... Ebben a költői erőterben a női objektum megfosztatik minden valóságos tartalmától.”²² A Hölgy absztrakt jellege olyasfajta elvonatkoztatásra utal, ami egy hideg, távolságtartó, ember-telen partnerre vonatkozik – ez a Hölgy semmiképp sem tekinthető meleg, együttérző, megértő lelki társnak.

A költői alkotás, a művészetre jellemző szublimáció révén egy olyan tárgy tételezésében áll, amiről csak azt mondhatom, hogy rémisztő, embertelen társ.

A Hölgy jellemzése soha nem valós, jó tulajdonságain alapszik, legyen az akár a bölcsesség, okossága, netán hozzáértése. Ha bölcsként

²¹ Kim Dzsong Il-t a hivatalos propaganda „szellemesként” és „költőiként” magasztalta. Mutatóba egy példa költészetéből: „Ahogy a napraforgó akkor virágzik és gyarapszik, ha felemeli fejét és a nap felé néz, a nép is akkor fog felvirágozni, ha vezetőjére emeli tekintetét!”

²² Jacques Lacan: *The Ethics of Psychoanalysis*, London, Routledge, 1992, 149. o.

állítják elének, azt csak azért teszik, mert valamiféle anyagtalan bölcsességet testesít meg, vagy mert ennek funkcióit sokkal inkább megjeleníti, semmint gyakorolja. Éppen ellenkezőleg: a szolgálaira kiszabott próbatételek során a lehető legönkéntesebben jár el.²³

Nem ugyanezt találjuk a sztálinista Vezető esetében is? Amikor fenségesként és bölcsként üdvözlik, vajon nem azért teszik-e, mert „ennek funkcióit sokkal inkább megjeleníti, semmint gyakorolja”? Senki nem állítaná, hogy Malenkov, Berija vagy Hruscsov a férfiszépség megtestesítői lennének, egyszerűen arról van szó, hogy „megjelenítik” a szépség funkcióját. (A sztálinista vezetővel ellentétben a pszichoanalitikus „*objektív módon*” csúnya, még akkor is, ha történetesen szép vagy szexuálisan vonzó személy: amennyiben a hitványnak, a szimbolikus rend végtermékszerű maradékának lehetetlen helyét foglalja el, a csúfság funkcióját „*jeleníti meg*”). Ilyenformán a sztálinista vezető fenségesként való megnevezését szó szerint, szigorúan a lacani módon kell értenünk: a vezető ünnepezt bölcsessége, nagylelkűsége, emberi melegsége stb. pusztá reprezentációk, melyeket a Vezető testesít meg, akiről „csak azt mondhatjuk, hogy rémisztő, embertelen társ”. A Vezető nem a törvényeket tiszt-

²³ Uo. 150. o.

teletben tartó, szimbolikus tekintély, hanem szélys Dolog, ami „a szolgálira kiszabott próbatételek során a lehető legönkényesebben jár el”. Így a sztálinista vezető radikális „elidegenedésel” fizet azért, hogy a szépség fenséges tárgyává magasztosuljon: akárcsak a Hölgyet, a „valódi személyt” is úgy kezelik, mint a közönségben kialakult – ünnepelt és bálványozott – Kép tartozékát. Nem csoda, hogy olyan nagy előszeretettel retusálták a hivatalos fotókat, méghozzá annyira ügyetlenül, hogy gyakran egészen nyilvánvaló volt a szándékosság – mintha azt akarták volna megmutatni, hogy a „valódi személy”, minden egyéni sajátosságával együtt átadta a helyét saját elidegenült, fából faragott képmásának. (Egy szóbeszéd szerint Kim Dzsong Il valójában néhány évvel ezelőtt már meghalt autóbalesetben, és ritka nyilvános megjelenései alkalmával egy dublőr helyettesíti őt, hogy a tömeg futó pillantást vethessen imádata tárgyára. Mi igazolná ennél meggyőzőbben azt, hogy a sztálinista vezető „valódi személyisége” tökéletesen *irreleváns*, nem több egy pótolható tárgynál, mivel nem számít, hogy a „valódi” Vezető-e az, vagy a dublőrje, aki nek a kezében nincs tényleges hatalom?) Nem állíthatjuk-e azt, hogy egy közönséges, hétköznapi tárgy Szépség-ideállá emelése – a szépség pusztá funkcionális fogalommá alacsonyítása – töké-

letesen megfelel annak a modern gyakorlatnak, amely egy „csúnya”, mindennapi, végtermékszerű tárgyat műalkotássá magasztosít?²⁴

Az egyik legcélravezetőbb módja annak, hogy meghatározzuk a hagyományos és modern művészet közötti törés helyét, ha szemügyre vesszük azt a festményt, ami ténylegesen a kettő közötti „eltűnő közvetítő” szerepét tölti be. Gustave Courbet híres-hírhedt képéről, „A világ eredetéről” van szó, amely egy fej nélküli, szégyentelenül kitárulkozó, meztelen és felizgatott női test torzóját ábrázolja, a nő nemi szerveire összpontosítva a figyelmet. Erre a festményre, ami szó szerint eltűnt csaknem száz évre, végül – elég sokatmondóan – Lacan hagyatékában bukkantak rá.²⁵ Az „Eredet” jelenti a hagyományos realista festészet holtpontját (vagy zsákutcáját), melynek utolsó objektuma – amit sohasem mutatott meg köz-

²⁴ Ezen az alapon nagyra becsülhetnénk Melamid és Komar korai (szovjet) festészetét, amit jól példáz a „Sztálin és a múzsák” című kép. Egy és ugyanazon festményen két, egymással összeegyeztethetetlen szépségfogalmat kombinálnak: a „reális” szépséget – az organikus ártatlanság (múzsák) elveszett ideáljaként megjelenő antik görög szépség klasszicista fogalmát – és a kommunista vezető tisztán funkcionális szépségét. Ez az ironikusan bomlasztó hatás nem csak a két szint groteszk ellentétén és össze nem illésén alapul, hanem – és talán sokkal inkább – annak gyanúján, hogy maga az antik görög szépség nem „természetesként” jelenik meg számunkra, hanem valamiféle funkcionális keret függvénye.

²⁵ Courbet-ra vonatkozó megjegyzéseim sok tekintetben Charity Scribner következő könyvéen alapulnak: Charity Scribner: „Working Memory: Mourning and Melancholia in Postindustrial Europe”, disszertáció, Columbia University, 2000.

vetlenül, a maga teljességében, de utalásszerűen, alapvető hivatkozási pontként mindig is jelen volt, legalábbis Albrecht Dürer *Verweisung*jától kezdve – természetesen a meztelen és kíméletlenül szexualizált női test, a férfi vágyának és bámulatának végső tárgya. Itt a lemeztelenített női test bizonyos értelemben hasonló szerepet tölt be, mint a hollywoodi filmekben a szexuális aktusra vonatkozó burkolt utalások – ennek legjobb leírását Scott Fitzgerald *Az utolsó cézár* című könyvében olvashatjuk, mikor a filmcézár Monroe Stahr utasításokkal látja el forgatókönyvíróit:

Amikor csak megjelenik a vásznon, minden egyes pillanatban, ez a lány csak egyet akar: le akar feküdni Ken Willarddal. ... Bármit is csinál a vásznon, mindent csak *ahelyett* tesz, hogy lefeküdjön Ken Willarddal. Ha azt látjuk, hogy megy az utcán, csak azért megy, mert épp Ken Willardhoz tart, hogy lefeküdjön vele. Ha eszik, csak azért eszik, hogy legyen ereje lefeküdni Ken Willarddal. De soha, semmi körülmények között, még csak célozni sem szabad arra, hogy akár csak megfordulhat a fejében, hogy lefeküdjön Ken Willarddal, amíg a szent házasság révébe nem érnek.²⁶

²⁶ F. Scott Fitzgerald: *Az utolsó cézár* (Bart István fordítása), Pozsony, Kalligram Kiadó, 1994, 65–66. o.

Tehát a lecsupaszított női test az a lehetetlen tárgy, ami – pontosan azért, mert reprezentálhatatlan – a reprezentáció végső horizontját jelenti, melynek feltárulása folyton elodázódik, vagyis olyan, mint a lacani vérfertőző Dolog. Ennek hiányát, a Dolog Ürességét töltik majd ki a szép, de nem teljesen lecsupaszított női test „felmagasztosult” képei – ám ezek a testek mindig kelendő távolságot tartanak Attól. A hagyományos festészetet illetően mégis inkább az a döntő pont (vagy az alapvető illúzió), hogy az „igazi” vérfertőző meztelen test mégiscsak arra vár, hogy felfedezzék. Egyszóval a hagyományos realizmus illúziója nem abban áll, hogy igyekszik élethűen visszaadni az ábrázolt tárgyat, hanem inkább abban a meggyőződésben, miszerint közvetlenül az ábrázolt tárgy *mögött* ott *van* az abszolút Dolog, aminek csak úgy juthatnánk birtokába, ha képesek lennénk elhárítani az akadályokat vagy tilalomfákat, melyek megóvják a Dologtól, hogy hozzáférhessünk.

Courbet itt valójában a *deszublímáció* radikális gesztusát hajtja végre: vállalta a kockázatot, és *közvetlen ábrázolásmódjával* egyszerűen elment a végletekig, hogy megmutassa azt, amire a realista művészet korábban csupán elérhetetlen referenciapontként utalt – ennek végeredménye pedig nem lehet más, mint (Kristeva szavaival

szólva), a fenséges tárgy hitványsággá, visszataszító, émelyítő, ürülékszerű sárrá alacsonyodása. (Pontosabban: Courbet mestere volt annak, hogy folyamatosan a fenséges és az ürülék bizonytalan határán egyensúlyozzon. Az „Eredet” női teste megőrzi minden erotikus vonzerejét, miközben éppen az eltúlzott vonzeró miatt válik visszataszítóvá.) Courbet gesztusa tehát zsákutca, a hagyományos realista festészet zsákutcája – de pontosan ebbéli minőségében válik elengedhetetlen „közvetítővé” a hagyományos és a modern művészet között – úgy is fogalmazhatnánk, hogy azt a gesztust jeleníti meg, melyet *végre kellett hajtani* ahhoz, hogy „tisztává váljon a terep” a modern „absztrakt” művészet számára.

Courbet-val véget ér az a játék, amely a mindörökké távollévő, „realista”, vérfertőző tárgy körül forog, a szublimáció struktúrája összeomlik, és a modernizmusnak meg kell kísérelnie újra megalkotni a szublimáció közegét – azt a minimális hasadékat, amely elválasztja a Dolog Ürességét a tárgytól, ami kitölti őt – méghozzá úgy, hogy eközben nem törődik a „realista” kényszerrel, azaz lemond arról a meggyőződésről, miszerint a festmény csalóka felszíne mögött valóban jelen van a vérfertőző Dolog. Azt is mondhatnánk, Courbet-val együtt megtanuljuk, hogy nincs Dolog annak fenséges megjelenése mögött

– ha a megjelenő fenségesen keresztül magáig a Dologig hatolunk, nem találunk mást, csak a fullasztóan émelyítő hitványságot. Így a szublimáció minimális struktúráját egyetlen módon teremthetjük újra: ha *magát az Ürességet* állítjuk színpadra, az Ürességként-Helyként-Keretként felfogott Dolgot, anélkül, hogy elhitetnénk magunkkal, hogy az Ürességet valamiféle rejtett vérfertőző Tárgy tartja fenn.²⁷ Most már világosan láthatjuk, hogy – bármilyen ellentmondásosnak hangzik is – pontosan miért lett Malevics „Fekete négyzet”-e, a modernitás megtermékenyítő erejű festménye az „Eredet” ellenpontja (vagy ellentéte). Courbet-val elérkezünk magához a vérfertőző Dologhoz, mely azzal fenyegetett, hogy betódul a Tisztásra, meghódítja az Ürességet, ahol a (fenséges) tárgy megjelenik (-het). Malevics éppen az ellenkező irányba vezet bennünket: a szublimáció közegéhez, mégpedig annak lehető legegyszerűbb formájához, ahol nem találunk mást, csupán az előtér és a háttér – a végletesen absztrakt Tárgy (a négyzet) és az azt magába foglaló Tér – közötti távolságra utaló jelet. A modern fes-

²⁷ Másképp is megközelíthetjük a premodern művészet zsákutcáját, amit mindenekelőtt talán a preraffaelita mozgalom testesít meg: a festészetükben rejlő, giccshez veszélyesen közeli fenséges szépséget mintegy aláássa a részletek túlzott kihangsúlyozása – a fenséges és éteri szépség akkor kezd szertefoszlani, mikor felfedezzük azokat az élénk részleteket, melyek mintha önálló életet élnének, s így valamiféle érzéki, túlérzett vulgaritást kölcsönöznek a képnek.

tészet „absztrakciójára” tehát úgy kellene tekintenünk, mintha válasz lenne a végső, „konkrét” tárgy megjelenésére, a vérfertőző Dolognak undorító hitványsággá, a fenségesnek ürülékszerű felesleggé változására.²⁸

A történelmi materialista elemzés feladata lesz az, hogy valós történelmi kontextusba helyezze e túlságosan is formális meghatározásokat. Először is, természetesen ott van az árucikkek világának már említett esztétizálódása: ennek végső eredménye az, hogy – patetikus kifejezéssel élve – ma valóban a hulladék válik „szép” tárggyá, mely megállás nélkül zúdul ránk minden irányból. Következésképp csak egyetlen módon szabadulhatunk meg a hulladéktól, úgy, ha őt magát állítjuk az Üresség szent helyére. A helyzet azonban összetettebb. Egyrészt ott van a globális katasztrófa vélt vagy valós tapasztalata (a nukleáris vagy ökológiai csapástól egészen

²⁸ A vérfertőző, hitványsággá lett tárgy közvetlen kifejezésétől az absztrakcióig tartó átmenet leginkább Mark Rothko művészi fejlődésében válik nyilvánvalóvá, akinek híres, élénk színű absztrakt festményeit megelőzte egy édesanyjáról készült élethű portrészorozat. Erős a kísértés, hogy Rothko kései, absztrakt képeit Malevics „Fekete négyzeté”-nek egyfajta színösszeállításaként fogjuk fel: az alapvető térkoordináták ugyanazok (a háttér előtt, a középpontban egy négyzet). A fő különbség egyszerűen az, hogy Rothko nem pusztán a megrajzolt tárgy kontúrjainak árnyékolására használja a színeket, hanem közvetlenül a kontúrok meghúzásának, megjelenítésének közvetítőjeként – Rothko nem kiszínezi a megrajzolt alakokat, hanem ezeket az alakokat közvetlenül színnel rajzolja (vagy inkább látja).

a holokauszti), ami olyan erős megrázkódtatást okozott, hogy többé nem tudunk úgy gondolni az ilyen eseményekre, mint amelyek a Dolog Üressége által teremtett horizonton/tisztáson belül játszódtak le. A különös Dolog itt már nem hiányzik, azaz nem ürességként, hanem valóságos események háttereként van jelen, miközben azal fenyeket, hogy közvetlenül is jelenvalóvá válik, a valóságban aktualizálja magát, s így a szimbolikus tér pszichotikus összeomlását okozza. Másrészt azonban a globális katasztrófa kilátása nem kizárólag a huszadik század sajátossága – miért gyakorolt mégis olyan mély benyomást ekkor, mint azelőtt sosem? A válasz megintcsak abban rejlik, hogy az esztétika (a fenséges szép társadalmi cserétől mentesített tere) és az áruvá válás (a csere speciális terepe) egyre inkább átfedik egymást. Ez az összemosódás és vele a szublimáció képességének elapadása okolható azért, hogy a Dologgal való minden találkozás romboló globális katasztrófává, „világvégévé” változik. Semmi meglepő nincs abban, hogy Andy Warhol munkájában a mindennapi használati tárgy, ami elfoglalja egy műalkotás magasztos Helyét, nem más, mint egy sor kólásüveg.

4. A TRAGIQUE-TÓL

A MOQUE-COMIQUE-IG

Nem kevésbé jelentősek a fent leírt folyamat interszjektív következményei sem. Mivel a kapitalizmusnak az *objet petit a* többletére kell összpontosítania, már nem szolgál a Mester párbeszédének terepéül. Ez az a pont, ahol Lacan átveszi és parafrázálja a *Kiáltvány*ből ismert régi marxista témát arról, hogy a kapitalizmus felold minden szilárd kapcsolatot és tradíciót, s hogy „minden, ami [...] állandó, elpárolog”. Maga Marx tette egyértelművé, hogy mindaz, „ami állandó”, nem csak és elsősorban a materiális produktumokat jelenti, hanem egyúttal a szimbolikus rend stabilitását is, amely határozott identitást biztosít a szubjektumok számára. Így a több generáció kiszolgálására szánt, időtálló termékek előállítására helyett a kapitalizmus az elhasználódás lélegzetelállító dinamikájának nyitott utat: egyre új és

újabb termékekkel bombáznak bennünket, melyek néha hamarabb elavulnak, minthogy széles körben használatba kerülnének. Ott vannak például a személyi számítógépek, melyeket évről évre le kell cserélni, ha az ember nem akar lemaradni a többiektől; a lemezjátszót felváltotta a CD, amit most a DVD követ. Az állandó innováció következménye nem lehet más, mint a hulladékhegyek szüntelen növekedése:

A modern és posztmodern kapitalista ipar fő terméke pontosan a szemét. Azért vagyunk posztmodern lények, mert tudjuk, hogy minden esztétikailag tetszetős fogyasztási cikkünk hulladékként végzi, s ez egészen addig megy így, míg maga a föld egy hatalmas szemétdombbá nem válik. Már nem tragikusan, hanem gúnyosan szemléljük a folyamatot.²⁹

Az egyre új és még újabb termékek gyártását hajszoló kapitalista hév árnyoldala tehát a hasznavehetetlen hulladékkupacok, használatú- és számítógéphegyek növekedése, mint a híres „repülőgép-temető” a Mojave-sivatagban... Ennek az élettelen, hasznavehetetlen „cuccnak” a folyton növő halmaira (melyek használhatatlan, döglött jelenléte nem kerülheti el figyelmünket) akár úgy is tekinthetünk, mint ami a kapitalis-

²⁹ Jacques-Alain Miller: „The Desire of Lacan”. In: *Lacanian ink* 14, 1999. tavasz, 19. o.

ta hév lecsillapodását jelzi. Ebből a szempontból érdekesek Andrej Tarkovszkij filmjei, különösképp mesterműve, a *Sztalker* a maga hatalmas posztindusztriális szemétdombjával: a vad vegetáció benőtte elhagyott gyárakkal, a poshadt víz áztatta betonlagutakkal és vasúti vágányokkal, a vad bozóttal, melyben kóbor macskák és kutyák kószálnak. A természet és az ipari civilizáció itt is egymásba mosódik; csak hogy ezúttal a közös hanyatlásuk során: a pusztuló civilizáció újra a gyógyulás útjára lép – de nem az idealizált, harmonikus Természet, hanem – a természet enyészete által: Tarkovszkij utolsó képsora a nyirkos természetet ábrázolja, egy erdőszéli tavacskát vagy folyót, mely az emberi kéz termékeinek roncsaival (régibetontömbökkel vagy rozsdásodó fémlapokkal) van tele. A történelem fintora, hogy éppen egy, a kommunista keletről való rendező tanúsította a legnagyobb érzékenységet az előállítási és fogyasztási hév ellentétes irányultsága iránt. Ám az is lehetséges, hogy ez az ironia valami mélyebb szükségszerűséget fejez ki, valami olyasmit, amit Heiner Müller a kommunista Kelet-Európa „várótermi mentalitásának” nevezett.

Ahogy lenni szokott, bementék, hogy a vonat 18.15-kor érkezik és 18.20-kor indul – de valójában soha nem érkezett meg 18.15-kor. Aztán el-

hangzott a következő bejelentés: a vonat 20.10-kor érkezik. És ez így ment tovább. Csak ültél a váróteremben, és arra gondoltál, hogy 20.15-kor már biztosan jönnie kell. Ez volt a helyzet. Alapvetően a messiásvárás állapota. Folyamatosan a Messiás közeledő eljövételét hirdették, és te pontosan tudtad, hogy nem fog eljönni. És valahogy mégis jó volt hallani, hogy újra és újra bejelentik.³⁰

A messianisztikus attitűd lényege azonban nem a remény fenntartása volt, hanem az, hogy mivel a Messiás *nem* érkezett meg, az emberek körülnéztek és elkezdtek odafigyelni az őket körülvevő élettelen anyagi világra, nem úgy, mint nyugaton, ahol szüntelen, eszeveszett tevékenységükbe bonyolódva az emberek valójában észre sem veszik, mi történik körülöttük:

Mivel a kultúrából hiányzott az élénkség, a keletnémet polgárok több kapcsolatot ápoltak a földdel, amelyen a váróterem épült. A késlekedés foglyaként mélyen átérték világuk egyéni sajátosságait, annak minden topográfiai és történelmi részletével együtt... de míg az egy helyben toporgás keleten megengedte, hogy az emberek tapasztalatot gyűjtsenek, az előrehaladás parancsa minden ilyesféle lehetőséget lerombolt nyugaton: ha az utazás egyfajta halál,

³⁰ Heiner Müller–Jan Hoet: „*Insights into the Process of Production: a Conversation*”. In: Documenta IX, 1. kötet, Stuttgart, Edition Cantz, 1992, 96–97. o.

ami banálisnak mutatja a világot, akkor a várakozás a lényeges gyarapodásához vezet.³¹

Másrészt – mint Jacques-Alain Miller idézett sora-
inak utolsó mondata sugallja – ugyanez zajlik interperszonális viszonylatban is. Miller a Mester-Jelöltől az *objet petit a* felé való elmozdulás szempontjából fogalmazza meg mondanivalóját: a Mester diskurzusában a szubjektum identitását S_1 , a Mester-Jelöltő (szimbolikus jogcíme-megbí-
zatása) garantálja, s a hozzá való hűség határozza meg a szubjektum erkölcsi méltóságát. A Mester-Jelölővel történő identifikáció a létezés tragikus módusához vezet: a szubjektum igyekszik mindig hű maradni a Mester-Jelölőhöz – mondhatnánk úgy is, hogy a küldetéséhez, mely értelmet és konzisztenciát biztosít az életének. Ez a próbálkozás végső soron kudarcot vall azon maradék miatt, ami ellenáll a Mester-Jelölőnek. Ott marad az elsikló-elmozduló szubjektum, aki nem talál biztos támaszt a Mester-Jelölőben, és akinek konzisztenciáját az a kapcsolat teremti meg, amely őt a puszta maradékhoz/hulladékhoz/felesleghez, valamiféle „méltóságon aluli”, alapvetően komikus, kis darabka Valóshoz köti. A maradvánnyal való illetén azonosulás természetesen a lét gúnyos-komikus módjához vezet, vagyis egy olyan

³¹ Scribner: „*Working Memory*”, 150. o.

parodisztikus folyamathoz, mely felforgat minden szilárd szimbolikus identifikációt.

Ennek az elmozdulásnak példaszerű esete Oidipusz történetének státuszváltozása: ami az ókori görögöknél még patetikus tragédia volt, főszerepben egy hőssel, aki szörnyű gyilkosságot hajt végre, majd magára vállalja annak következményeit, az a modernitásban saját maga gúnyos paródiájává vált. Az érzelemátvitelről tartott szemináriumán Lacan utal Claudel Coûfontaine-trilógiájára, ahol az ödipális apagyilkosság kifigurázásával találkozhatunk: a fiú valóban lelövi az apját, de elhibázza a lövést, és a rettegő, méltóságát veszített apa egyszerűen meghal szívrohamban.³² (Mindezek alapján nem állíthatjuk-e azt, hogy ha az *Oidipusz királyt* is figyelembe vesszük, akkor bizonyos értelemben az *Oidipusz Kolónoszbán* volt az első példája a *tragikustól a gúnyos-komikusig* való elmozdulásnak?) Mint Lacan rámutat, a szigorú értelemben vett tragédia hiánya még rettentőbbé teszi a modern állapotot: tény, hogy a Gulág vagy a holokauszt minden borzalma ellenére a kapitalizmus kezdetével eltűntek a valódi tragédiák, s a koncentrációs táborok vagy a sztálini kirakatperek áldozatainak megpróbáltatásai nem tartoznak a szigo-

³² Ld. Jacques Lacan: *Le Séminaire*, 8. kötet: *Le transfert*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

rú értelemben vett tragédia kategóriájába. Ám helyzetük annál inkább elborzasztó, hogy nem nélkülözi a komikus – vagy legalábbis nevetséges – aspektusokat sem. Olyan mély a borzalom, hogy többé nem szublimálható tragikus méltósággá, s ezért csak magának a paródiának a hátborzongatóan parodisztikus utánzásával/megkettőzésével lehet megközelíteni.

Itt, csakúgy, mint oly sok más esetben, Hegel mutathat utat. Végül is ő volt az, aki a *Fenomenológia* híres, az önmagától elidegenedett szellemről szóló alfejezetében definitív leírást nyújt a *tragikumtól a gúnyos-komikumig* húzódó ívről, megmutatva, hogy a dialektikus közvetítés folyamatában minden tiszteletet parancsoló, „nemes” pozíció az ellenkezőjébe fordul, és a Jó szolgáltat fennkölt erkölcsi parancsként maga elé tűző „nemes tudat” igazsága manipulatív, szervilis, kizsákmányoló „aljas (gyalázatos) tudattá” válik:

A szellem önmagáról szóló beszédének tartalma tehát valamennyi fogalom és realitás megfordítása, önmagának és másoknak általános csalása, az a szemérmetlenség pedig, hogy kimondja ezt a csalást, épp ezért a legnagyobb igazság. Ez a beszéd annak a muzsikusnak az örültsége, „aki felhalmozott és összekevert harminc áriát, olaszt, franciát, tragikust, komikust, mindenféle jellegűt; majd mély basszussal le-

szállt a pokolig, azután összeszorította a torkát s egy fejhanggal széthasította a levegő magasságát, váltakozva őrvongó, megenyhülten, parancsolóan és gúnyosan” (Diderot, *Rameau unokaöccse*). – A nyugodt tudatnak, amely becsülétesen a jó és igaz dallamát a hangok azonosságába, azaz egy hangjegyre helyezi, úgy tűnik ez a beszéd, mint „üres fecsegés bölcsegről és örültségről, mint keverék ugyanannyi ügyességből, mint alantasságból, éppoly helyes, mint téves eszmékből, az érzés olyan teljes fonákságából, olyan tökéletes gyalázatosságából, mint teljes nyíltságából és igazságából.” [...] Ha ez a szellem megfordít magában mindent, ami egyhangú, mert ez a magával azonos csak absztrakció, valóságában azonban a megfordítás önmagában.³³

Két dologot kell kiemelni e figyelemre méltó szövegrésszel kapcsolatban. Az első: az a jól ismert elgondolás, amivel Marx a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* elején kiegészítette

³³ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája* (Szemere Samu fordítása), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 269. o.

[A Hegel-szövegrészletben található Diderot-idézet újabb fordítása a következő: „Egymásba kapcsolva kavart össze egyszerre harmincféle áriát, olaszt, franciát, tragikusát, vidámat, mindenféle hangulatút; hol bassz-bariton hangon szállt alá a poklokig; hol torkaszakadtából utánozta a fejhangot és szaggatta a levegővet, járásával, tartásával, taglejtésével imitálva a különféle énekes szerepeket; egymást követően dühöngve, megnyugodva, döllyösen, vigyorogva”. Denis Diderot: *Rameau unokaöccse* (Szívós Mihály fordítása), Budapest, Pannon Klett Kiadó, 1997, 83. o. (A ford.)]

a történelem ismétlődésének hegeli koncepcióját (a történelem ismétli önmagát, de egyszer tragédiaként, másodszor bohózatként jelenik meg), valójában már Hegelnél is jelen van. Örült táncában az unokaöcs nagybátyja, a híres zeneszerző *nagyszerűségét ismétli meg* parodisztikus módon, éppúgy, ahogy III. Napóleon, az unokaöcs ismételte bohózatba illő módon nagybátyja, a császár tetteit. Vagyis már Hegelnél is olvashatunk arról, hogy az ismétlés két módja verseng egymással, valódi dialektikus feszültségben: a „komoly” ismétlődés, ahol a történelmi esetlegességből a „tagadás” által a történelmi szükségszerűség megnyilvánulása lesz (Napóleonnak kétszer kellett veszítenie), és a „komikus” ismétlődés, amely aláássa a tragikus önmeghatározást. A másik figyelemre méltó dolog az, hogy az idézett szövegrész világosan megmutatja, hogyan működik Hegelnél a dialektikus átmenet, hogyan jutunk el a magánvalótól a magáért-valóig. Habár a „Rameau unokaöccsének” kifordított beszéde a „nemes tudat” igazságának ad hangot, a bűnt elismerő nyílt cinizmusa mégis hamis marad – olyan, akár a szélhámos, aki azt hiszi, megváltja magát azzal, hogy nyilvánosan elismeri hamisságát (vagy akár azt is hozzátehetnénk, olyan, mint bármely nyugati akadémia jól fizetett társadalomtudósa, aki azt gondolja, hogy az a szakadat-

lan önostorozó kritika, mely eurocentrizmusa és előítéletei miatt elítéli a nyugati akadémiát, felmenti őt az alól a vád alól, hogy ő ugyanúgy része ennek az intézménynek).

A bűn itt a kijelentés alanya és a megnyilatkozás alanya (a beszélő szubjektív pozíciója) közötti feszültséggel áll kapcsolatban. Hazudhatunk az igazság (igazmondás) látszatát keltve, s ekkor maga a bűn őszinte és nyílt beismerése a megtévesztés – ez a módja annak, hogy megóvjuk szubjektív pozíciónk sértetlenségét, büntölhető mentességét. Röviden tehát van egy módja annak, hogy kivonjuk magunkat a felelősség és/vagy a bűn alól, mégpedig úgy, hogy a felelősségünket *hangsúlyozzuk*, vagy túl készségesen *felvállaljuk* a bűnt, annak akár eltúlzott méretű formájában is. Ilyen például annak a fehér bőrű, politikailag korrekt akadémikus férfinak az esete, aki a rasszista fallogocentrizmus bűnét emlegeti, s mintegy cselfogásként ismeri be a bűnt csak azért, hogy ne kelljen szembenéznie a ténnyel, hogy ő mint radikális „értelmiségi” tökéletes megtestesítője a létező hatalmi viszonyoknak, melyeket látszólag oly kíméletlenül kritizál. De térjünk vissza Diderot *Rameau*-jához: Rameau unokaöccsével nem az a probléma, hogy a méltóságteljes nagybácsi „nemes tudatának” ez a csökönyös tagadása túlságosan radikális vagy dest-

ruktív, hanem az, hogy túlzó voltában *nem elég radikális*. A túlzásba vitt örök ellenkezés, mely leleplezni látszik a nagybácsi méltóságteljes beszédét, arra szolgál, hogy elfedje a ténnyt, miszerint a megnyilatkozás pozíciója mindkét esetben *ugyanaz marad*. Minél őszintébb a vallomás, beleértve a saját pozíció inkonzisztenciájának nyílt elismerését is, annál hamisabb – akárcsak napjaink talk show-iban, ahol bár nyíltan beszélnek a legintimebb szexuális titkokról, voltaképpen *semmit* sem mondanak a szubjektum belső igazságáról (talán éppen azért, mert nincs mit mondani róla...).

Szeretném még világosabbá tenni, hogy mindez miként kapcsolódik a marxi politikai gazdaságtan kritikájához: magánál Hegelnél a nemes tudat belső felbomlása a *pénzben* lel végső kifejezésre, a valóság egy kicsiny, jelentéktelen (fém-) darabkájában, amely mágikus hatalmánál fogva minden szándékot a visszájára fordít, legyen bármilyen fennkölt vagy nemes, s bevonja az „őrült táncba”, melynek senki sem állhat ellen. Nem meglepő, hogy Hegel úgy tekint a „nemes tudat” közvetítésének mozzanatában rejlő spekulatív igazságra, a végtelen ítéletre, mely szerint az „Én (das Selbst) nem más, mint pénz”, mint ami újabb változata a frenológia végtelen ítéletének, miszerint a „Szellem nem más, mint csont”. Mindkét

esetben, a frenológia dialektikájában csakúgy, mint a gazdaság dialektikájában, az összes szilárd elhatározás teljes „cseppfolyósítása”, minden meghatározott szimbolikus tulajdonság szétmállása önmaga ellentétében kulminál: a tiszta szubjektivitásnak, a minden szilárd determinációt feloldó tagadás erejének a jelentésnélküli, élettelen tárggyal, maradvánnyal, hulladékkal (csonttal, pénzzel) való dialektikus azonosságában. Most már világos, mit felelne Lacan Derrida felvetésére, mely szerint „bármennyire módosítjuk is [a szubjektum kategóriáját], bármennyire tudattal vagy tudattalannal ruházzuk fel, történetének egész fonalával egy véletlenek nem háborította jelenlét szubsztancialitására fog utalni, vagy pedig a tulajdonképpen azonosságára az önkapcsolat jelenlétében”.³⁴ A válasz erre az, hogy a „szubsztancialitás” itt nem magáé a szubjektumé, hanem annak tárgyi ellentpontjáé, a végtermékszerű maradéké/hulladéké, ami éppen hogy üresként/kitöltetlenként/nem-szubsztanciálisként *tartja fenn* a szubjektumot. Vagyis *valójában* az üres, nem szubsztanciális szubjektummal van dolgunk – amit éppen ezért a patológus, esetleges, tárgyi piszok minimumának, az *objet petit a*-nak kell fenntartania. Ez

³⁴ Jacques Derrida: *Grammatológia* (Molnár Miklós fordítása), Szombathely-Budapest, Életünk-Magyar Műhely, 1991, 107. o.

a tárgy a szubjektivitás Ürességének paradox dublörje, nem más, mint maga a szubjektum önön másságában.

Mindannyian ismerjük Hegel méltán híres válaszát a napóleoni mondásra, miszerint „senki sem hős a komornyikja előtt”: „de nem azért, mert amaz nem hős, hanem azért, mert emez – a komornyik, akivel amannak nem mint hősnak van dolga, hanem mint olyannak, aki eszik, iszik, ruházkodik, általában akinek egyéni szükségletei és képzetei vannak.”³⁵ Vagyis a komornyik nézőpontjából egyszerűen nem érzékelhető a hős nyilvános tetteinek világtörténeti jelentősége. A lacani *objet petit a* mint a Valós maradéka azzal a tanulsággal szolgál, hogy Hegel gondolatai kiegészítésre szorulnak. Ahhoz, hogy a szubjektumok áttételes viszonyt alakíthassanak ki hőseikkel, vagyis hogy hősként tiszteljenek egy személyt, nem elég, ha tudatában vannak a tetteik világtörténeti jelentőségének. Ahhoz, hogy e tudás igaz hódolattá váljon, ki kell egészülnie bizonyos, a hős sajátos elképzeléseinek „patológus” tárgyköréből származó részlettel. Csak ez a „darabka valóság”, vagyis a nyilvánosság előtt viselt maszk mögött megbúvó „valós személy” jellemvonása (valami személyes gyöngeség vagy

³⁵ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája* (Szemere Samu fordítása), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 340. o.

használó „megnyerő gyarlóság”) változtatja igaz hódolattá a semmire sem kötelező nagyrabecsülést. Így a hős csak akkor tehet eleget hősi szerepe kíváncsalmának, ha a komornyik bizalmas nézőpontja is igazolja a nyilvánosságban kialakult képet – vagyis, lacáni nyelven fogalmazva: az *objet petit a* patológiájának meg kell támogatnia S_1 -et, a Mester-Jelölőt, a hős szimbolikus megbízatását. Ám mintha manapság ez a logika önmagát rombolná le: már nem csupán arról van szó, hogy érdeklődéssel figyeljük a nyilvánosság szereplőinek patológikus megnyilvánulásait, vagy hogy egyenesen *elvárjuk* tőlük, hogy megmutassák, ők is csak „közönséges emberek” – az exhibicionista talk show-k tanulsága az, hogy éppen a legbenső személyes (pl. szexuális) beállítottságaik nyilvános megvallása tehet valakit híressé, nyilvános szereplővé...

Manapság nagyon divatos valaki „igaz énjét” kutatni – Lacan erre azt mondja, hogy mindenkinek két „valódi énje” van. Egyrészt ott a Mester-Jelölő, ami felvázolja a szubjektum Én-Ideáljának körvonalait, méltósággal ruházza fel, és kijelöli megbízatását; másrészt ott van a szimbolikus folyamat végtermékszerű maradványa/hulladéka, néhány nevetséges, apró részlet, ami fenntartja a szubjektum élvezetösszetettét – és a pszichoanalízis végső célja az, hogy utat nyisson az analizált

szubjektum előtt S_1 -től az *objet petit a*-ba – hogy egyfajta „Az vagy Te”³⁶ tapasztalattal felismerje azt a végtermékszerű maradékot (vagy épp azonosuljon vele), ami titkon szimbolikus identifikációjának méltóságát táplálja. Így a szubjektum az átmenet során a *tragikustól* a *gúnyos-komikusig* tartó utat járja be, melynek végén levonhatja a tanulságot, hogy az *objet petit a* nem egyszerűen fenséges-megfoghatatlan, hanem olyasvalami, amiben a legmagasabb és a legalacsonyabb találkozik: az *objet petit a* a szimbolikus különбözés zéró foka, az a pont, melyben maga a Szent Grál is egy darab szarként lepleződik le. Ezen a ponton fontos rámutatni arra, hogy a szimbolikus identifikációból a végtermékszerű hulladékkal történő azonosulásba való átmenet a visszájára – az ellenkező irányba – fordítja a szimbolikus azonosulás folyamatát. Azaz: a *szimbolikus* identifikáció szigorúan pszichoanalitikus elképzelésének végső paradoxona az, hogy a folyamat természeténél fogva tévesen *azzal azonosítom magam, ahogyan más(ok) félreismer(nek) engem*. Vegyük a legegyszerűbb példát: apaként tudom magamról, hogy elvtelen puhány vagyok, ugyanakkor nem akarom, hogy a fiam csalódjon bennem, aki

³⁶ A szóhasználat a 6. Upanisad 16. szakaszára utal: „Ami által ő meg nem égett, az a mindenség lényege, az a Valóság, az a Lélek, Az vagy Te is...” – *Upanisadok* (Tenigl-Takács László fordítása), Budapest, Ursus Kiadó, 1998, 255. o. – a szerk.

olyannak lát engem, amilyen nem vagyok, méltóságteljes, erős jellemnek, aki kész kockázatot vállalni az igaz ügy érdekében. Ezért azonosulok a rólam alkotott *téves képpel*, és valóban „önmaggammá válok”, mikor e téves képnek megfelelően kezdek viselkedni (valóban hősie cselekedeteket viszek véghez, mert szégyellek úgy megjelenni a fiam előtt, amilyen valójában vagyok). Vagyis ha számot akarunk adni a szimbolikus azonosulásról, nem elég, ha arra utalunk, hogy másként jelenek meg mások számára, mint amilyen valójában vagyok: csak akkor beszélhetünk szimbolikus identifikációról, amikor az, ahogyan mások számára megjelenek, fontosabbá válik a „társadalmi álarc mögött megbúvó” pszichológiai realitásnál, és olyasmi végrehajtására kényszerít engem, amit „magamtól” soha nem tennék.

Hogyan ragadhatjuk meg a szimbolikus folyamatban felfedezhető két hasadék eltérő jellegét? Miben különbözik egymástól az a rés, amely elválasztja a Mester-Jelölőt a „közönséges” jelölők sorától (S_1 és S_2), illetve az a hasadék, ami a jelölő (S) birodalma és annak tárgyi maradéka/maradványa, az *object petit a* között húzódik? Van a volt Jugoszláviában egy népszerű rasszista vicc a cigányról, akit megvizsgál egy pszichiáter. Az orvos először elmagyarázza a cigánynak, hogy mi a szabad asszociáció: amint kimond egy szót,

a cigánynak azonnal rá kell vágnia, ami eszébe jut. Ezután rátérnek magára a tesztre. Az orvos azt mondja: „asztal”, a cigány válaszol: „megdugni Fatimát”. Majd: „égbolt”, a cigány újra ezt feleli: „megdugni Fatimát”, és így tovább, mígnem a pszichiáter kifakad: „De hát ön nem értett meg engem! Mikor kimondok egy szót, azt kell mondania, ami eszébe jut, amire gondol!” A cigány higgadtan azt feleli: „Igen, értem én, nem vagyok hülye, de én *állandóan* arra gondolok, hogy megdugom Fatimát!”

E rasszista viccet, ami már önmagában is világosan szemlélteti a hegeli „absztrakt univerzalitás” struktúráját, jól kiegészíti egy másik, jól ismert tréfa, melyben egy biológianár állatfajokból vizsgáztat egy diákot, aki a választ mindig visszavezeti a ló definíciójára: „Mi voltaképpen az elefánt?” „Egy olyan állat, amely a dzsungelben él, ahol nincsenek lovak. A ló egy házasított, négylábú emlős, lovaglásra, mezei munkára és szekérhúzásra használják.” „Mi a hal?” „Egy olyan állat, melynek a lóval ellentétben nincsenek lábai. A ló egy négylábú emlős...” „Mi a kutya?” „Egy olyan állat, mely a lótól eltérően, ugat. A ló egy négylábú emlős...” és így tovább, egészen addig, míg a kétségbeesett tanár azt nem kérdezi a diaktól: „Rendben, de mi a ló?” A szegény meghökkent, magabiztosságából kikökönt

diák képtelen lévén kinyögni a választ, sírni és motyogni kezd...

Mindezek alapján elképzelhető, hogy ha a pszichiáter azt a végszót adta volna a szexre éhes cigánynak, hogy „megdugni Fatimát”, akkor a szerencsétlen pánikba esett volna, netán szorongani kezd, hiszen képtelen lett volna bármire is asszociálni. Vajon miért? Mert (ellentétben Bentham öniconicitásról szóló elméletével, miszerint egy tárgy legjobb képmása önmaga, hiszen önmagára hasonlít) a ló az ló, nem pedig *olyan, mint* egy ló, vagy *hasonlít* egy lóra, éppúgy, mint a „megdugni Fatimát” az „megdugni Fatimát”, nem pedig valamiféle asszociáció, melyet a „megdugni Fatimát” ideája keltett. A Marx fivérek közismert paradoxonában, miszerint „Ne csodálkozz, ha úgy nézel ki, mint Emmanuel Ravelli, hiszen te magad vagy Emmanuel Ravelli”, egyfajta rövidzárlat keletkezik. (Hasonló struktúrát ír le Lévi-Strauss is, mikor azt a törzset említi, melynek tagjai minden álomnak rejtett szexuális tartalmat tulajdonítanak – mindegyiknek, kivéve azoknak, amelyek nyílt szexuális tartalommal bírnak.)

Filozófiai nézőpontból szemlélve azon jól ismert leibnizi tétel ellenkezőjével találjuk szemben magunkat, mely szerint ha két dolog tökéletesen hasonlít egymásra, összes tulajdonságuk megkülönböztethetetlen, és numerikusan is azo-

nosak, akkor egy és ugyanazon dologról van szó. A lacani jelölő logikája Leibniznek ellentmondva azt bizonyítja, hogy mivel egy dolog nem egyszerűen „úgy néz ki, mint önmaga”, a hasonlóság éppen hogy a *nem azonosság garanciája* lesz. (Ez a paradoxon magyarázattal szolgál arra is, hogy miért tölti el az embert nyugtalansággal, ha a hasonmásával találkozik: minél inkább hasonlít rám, annál nyilvánvalóbb, hogy mérhetetlenül más.) Vagy hegelianus nyelven: egy dolog „egysége” nem a tulajdonságain alapul, hanem az „Egy” negatív szintéziséen, mely kizár minden pozitív tulajdonságot (negatív módon viszonyulva hozzájuk): az „egy”, mely biztosítja egy dolog azonosságát, nem annak tulajdonságaiban lakozik, hiszen végső soron annak *jelölője*.

Most már látjuk, hogy miben különbözik egymástól a közönséges jelölők sora és a központi elem („ló”, „Fatima megdugása”), melynek üresnek kell maradnia, hogy a sor szervező alapelveként szolgáljon. A sorozatnak a kivétellel homológ struktúrájára épül a rombolás hindu istennőjének, Kálinak az alakja: általában elborzasztó, medúzaszerű lényként ábrázolják, amint tucatnyi végtagjával agresszív mozdulatokat tesz. Ugyanakkor minden indiai tudja, hogy a lényeg, a végtagok között rejlő metaüzenet, egy párányi, békítő gesztussal kifelé fordított kéz, mely

mintha azt sugallná: „Ne vegyétek túl komolyan e borzalom nevetségés látványát! Mindez csupán erőfitogtatás, valójában egyáltalán nem vagyok olyan fenyegető, sőt, szeretlek benneteket!” Ezt a kivételes jelet kell keresnünk az agresszivitás bizonyos formáiban is...

Teljesen más jellegű az a rés, amely elválasztja egymástól a kivételes Mester-Jelölőt és a közönséges jelölők sorát, mint az a hasadék, amely magának a szimbolikus elkülönöződésnek a végtelen folyamata és a „kihulló” maradvány között húzódik – itt az *ad infinitum* elaprózódás struktúráját találjuk (a hegeli értelemben vett „rossz végtelenségét”), melyet egy hirtelen irányváltás zár rövide. A matematika nyelvén szólva azt mondhatnánk, hogy akkor érjük el a véget, amikor a felosztás eredményeként nem két felet kapunk, a felosztott elem részeit – amikor a felosztást már nem valami és (más)valami között hajtjuk végre, hanem valami és a *semmi* között. Avagy a jelölő logikájának megfelelően: a jelölők diakritikai felosztásának folyamata akkor ér véget, mikor a felosztás már nem a jelölés diászának két jelölőjét választja ketté, hanem „reflexív” módon a jelölőt *mint olyant* választja el saját *hiányától*. Azaz többé nem S_1 és S_2 különülnek el egymástól, hanem S (Jelölő) mint olyan és $\$$, az üresség, a jelölő hiánya, ami nem

más, mint maga a (hasadt) szubjektum. A hasadás mint szubjektum pontosan azt jelenti, hogy nincs olyan jelölő, amelyik adekvát módon reprezentálná. És itt kap helyet az *objektum*: az, amit a pszichoanalízis objektumnak nevez, nem más, mint egy képzelt „töltet”, mely elfedi a szubjektivitás ürességét, így biztosítván létezése látszatát. Éppen ezt a struktúrát tükrözi egy harmadik vicc, ezúttal napjaink Horvátországból, Franjo Tudjman elnökről.

A Tudjman elnökről szóló viccek általában olyan módon épülnek fel, hogy az a lacani elmélet szempontjából is érdekes lehet – példának okáért: „Miért lehetetlen bújócskát játszani Tudjmannal?” „Mert ha elbújna, senki nem törné magát, hogy megtalálja...” A vággyal kapcsolatos poén itt az, hogy csak akkor van értelme elbújni, ha valaki történetesen meg is akar találni. De a legkiválóbb példa az a vicc, amelyben Tudjman népes családjával repül Horvátország fölött. Hallván a szóbeszédet, miszerint a legtöbb horvát nyomorúságosan boldogtalan életet él, míg ő és cimborái nagy vagytonokat harácsolnak össze, Tudjman így szól: „Mit szólnátok hozzá, ha kidobnék az ablakon egy egymillió dollárról szóló csekket, és ezzel boldoggá tennék legalább egy horvátot, aki megtalálja azt?” A felesége hízelegve így felel: „De Franjo drágám, mi-

ért nem dobsz ki két, fél-félmillió dollárról szóló csekket, s teszel boldoggá két horvátot?” A lánya sem hagyja annyiban: „Miért ne legyen négy, negyedmillió dollárról szóló csekk, s négy horvát lenne boldog?” És így tovább, egészen az utolsó családtagig, a kisunokáig – aki a fiatalok közmondásos ártatlanságával öntudatlanul is kikotyogja az igazságot: „De nagypapi, miért nem veted ki magad az ablakon, s teszel boldoggá *minden* horvátot?” Itt minden a rendelkezésünkre áll: A korlátlan számú jelölő a felosztás által megközelíti az elérhetetlen határt, mint Akhilleusz, mikor megpróbálja utolérni a teknősbékát, majd a „rossz végtelenségbe” torkolló se vége-se hossza folyamat azzal zárul le és lesz teljessé, hogy kihullik a test, melynek Valósa magát az alanyt helyettesíti. A test öngyilkos zuhanása nem azt jelenti, hogy a szubjektum „kizárja önmagát”, ellenkezőleg: totalizálja a sorozatot azáltal, hogy – mondhatni – *magába zárja önmagát*. A test itt szó szerint az az „oszthatatlan maradék”, mely kitölti a végtelen felosztás hasadékát.

5. ÁLDOZATOK, ÁLDOZATOK MINDENHOL

A posztmodern dekonstruktivisták valószínűleg túl „esszencialistának” találnák és visszautasítanák a „Tőke logikájának” Valósára vonatkozó közvetlen utalását, mivel az nem vesz tudomást a hegemoniáért folytatott harc esetlegességéről és alapvető nyitottságáról. De mit is értünk ezen? Vegyük Dél-Afrika példáját: az apartheid összeomlását közvetlenül természetesen nem a „tőke objektív logikája”, a tőke mindent felbomlasztó, természetes határokat áthágó és felrúgó univerzalizmusa okozta, hiszen névtelen szabadságharcosok ezrei harcoltak hősieken ezért a célért. Mindenesetre, amint azt az Afrikai Nemzeti Kongresszus (ANC) kormányzatának jelenlegi nehézségei mutatják, az apartheid vége valódi dilemmával szembesítette a fekete többséget: vállalják-e annak kockázatát, hogy megzavarják

a tőke szabad áramlását annak érdekében, hogy helyrehozzák azt, amit az apartheid tönkretett? Vagy inkább kössenek egyezséget az ördöggel, mint Clinton tette az Egyesült Államokban és a New Labour Nagy Britanniában, s inkább fogadják el a gazdaság alapvető depolitizáltságát, és a továbbiakban a kulturális, etnikai, szexuális stb. jogokért vívott harcra korlátozzák az erejüket? Napjaink posztmodern politikájában igen is van határa a hegemoniáért folytatott harcnak: mikor eljut arra a pontra, hogy már valóban zavarja a tőke szabad működését, a Valóssal találja szemközt magát.

1998 egyik legszigorúbban cenzúrázott története a MAI (Multilaterális Befektetési Megállapodás) elnevezésű, titkos nemzetközi egyezségről szólt. A MAI elsődleges célja a multinacionális vállalatok külföldi érdekeinek védelme, ám az egyezmény alapjaiban ássa majd alá a nemzeti szuverenitást azzal, hogy majdnem olyan hatalommal ruházza fel ezeket a vállalatokat, mint amilyenekkel a székhelyeül szolgáló országok bírnak. A kormányok ezentúl nem biztosíthatnak előnyöket a hazai vállalatok számára a külföldi társaságokkal szemben. Ráadásul törvénytelen eljárás vádjával illethetik azokat az országokat, amelyek nem enyhítik a környezetre, földhasználatra, egészségügyre vagy munkavállalókra

vonatkozó szabályozást a külföldi vállalatok igényeinek megfelelően. A cégek szuverén államokat citálhatnak majd bíróság elé, ha túlságosan szigorúnak ítélik azokat az ökológiai és egyéb szabványokat, melyeket rájuk kényszerítenek. Az Ethyl Corporation már be is perelte Kanadát a NAFTA (a MAI mintaképe) alapján, amiért az betiltotta az MMT nevű üzemanyag-adalékot. Persze a fejlődő nemzetekre leselkedik a legnagyobb veszély, hiszen azok kénytelenek lesznek feláldozni természeti erőforrásaikat a kereskedelmi kizsákmányolásnak. Renato Ruggiero, a Kereskedelmi Világszervezet (WTO) igazgatója, a MAI támogatója már az „egységes világgazdaság alkotmányaként” üdvözölte a projektet, amelyet a nyilvánosság és a média szinte teljes kizárásával dolgoztak ki és vitattak meg.³⁷

Mint már Marx szerint is: ahogyan a piaci viszonyok nyújtanak biztos alapot a személyes jogok és szabadságok fogalmának, ez az árnyoldala az oly sokat magasztalt új globális erkölcsiségnek, amit még egyes neoliberális filozófusok is egy új korszak kezdeteként ünnepelek, arra számítva, hogy a nemzetközi közösség képes lesz kikényszeríteni egy minimális törvénykönyvet, ami majd visszatartja a szuverén államokat attól,

³⁷ Ld. Carl Jensen: *Censored 1999: The News That Didn't Make the News*, New York, Seven Stories Press, 1999.

hogy – akár saját területükön belül is – emberi-ségellenes bűntettekre adják a fejüket. Egy nem-rég megjelent esszében – melynek már a címe is sokatmondó: „Koszovó és a nemzetállam vége” – Václav Havel például a következő érvekkel próbálja alátámasztani a NATO Jugoszlávia elleni bombázását:

...az emberi jogok az állam jogai fölött állnak. A szövetségesek az ENSZ közvetlen felhatalmazása nélkül támadták meg a Jugoszláv Szövetségi Köztársaságot. Ám nem felelőtlenségből cselekedtek így, amit tettek, az nem agresszió volt, és nem a nemzetközi jog semmibe vétele. Ellenkezőleg: olyan törvényt tartottak szem előtt, amely magasabb rendű az államok szuverenitását megóvó törvényénél. A szövetség az emberi jogokra való tekintettel cselekedett, ahogyan azt a lelkiismeret, és a nemzetközi törvények diktálják.³⁸

Havel később pontosítja, mit is jelent a „magasabb törvény”. Azt állítja, hogy „az emberi jogok, az emberi szabadságok és az emberi méltóság valahol az észlelhető világon kívülről erednek... míg az állam az ember alkotása, az emberi lények pedig Isten teremtményei”.³⁹ Ha úgy olvas-

³⁸ Václav Havel: „Kosovo and the End of the Nation State”, *New York Review of Books*, vol. XLVI, no. 10 (1999. június 10.), 6. o.

³⁹ Uo.

suk Havel két állítását, mint egy ítélet két premisszáját, a logikai konklúzió nem lehet más, mint hogy a NATO-erők megszeghették a hatályos nemzetközi törvényt, hiszen az Isten „magasabb törvényeinek” közvetlen végrehajtóiként cselekedtek. Vagyis ez a tétel csak abban az esetben bír bármiféle minimális konzisztenciával, ha a „vallási fundamentalizmus” világos és egyértelmű esetének tekintjük.

Havel kijelentése így még erőteljesebb kinyilvánítása annak, amit Ulrich Beck a *Süddeutsche Zeitung* 1999. áprilisi számának egyik cikkében „militarista humanizmusnak”, sőt „militarista pacifizmusnak” nevezett. E megfogalmazással nem az a probléma, hogy olyan, mint egy orwelli oximoron („a béke háború” és más efféle, az 1984-ből ismert jelszavakra emlékezteti az embert), amely természeténél fogva cáfolja pozíciójának igazságát. (Ezzel a kétségkívül liberális-pacifista kritikával szemben én úgy gondolom, hogy a pacifista hozzáállás – a meggyőződés, hogy „még több bomba és gyilkosság soha nem hozza el a békét” – az, ami hamisan cseng, és hogy inkább hősiesen *helyeselnünk* kellene a militarista pacifizmus paradoxonát.) Nem is az a baj, hogy – miként a marxista stílusú kritika állítja – a bombázások célpontjait nyilvánvalóan nem tisztán morális megfontolások alapján,

hanem be nem vallott geopolitikai és stratégiai érdekek mentén választják ki. Sokkal inkább az a probléma, hogy ez a tisztán humanitárius-etikai legitimáció (ismét) kíméletlenül *depolitizálja* a katonai intervenciót, mintha egy olyan, humanitárius katasztrófába történő beavatkozásról lenne szó, amit tisztán morális megfontolások támasztanak alá, nem pedig egy szigorúan körülhatárolt politikai küzdelemben történő beavatkozásról. Más szóval a *militarista humanizmus/pacifizmus problémája nem a „militarizmusban”, hanem a „humanizmusban/pacifizmusban rejlik*”, vagyis abban, hogy a (társadalmi küzdelemben történő) katonai beavatkozás úgy jelenik meg, mintha az (etnikai stb.) gyűlölködés és erőszak áldozatainak nyújtott segítség lenne, amit a politikától független, egyetemes emberi jogok igazolnak. Következésképp nem az „igazi” (demilitarizált) humanizmusra/pacifizmusra van szükségünk, hanem a depolitizált, humanista/pacifista álcájától megfosztott militarista társadalmi beavatkozásra.

Steven Erlanger *New York Times*-ben megjelent riportja a koszovói albánok szenvedéséről⁴⁰ tökéletesen összegzi a viktimizáció logikáját. Már a cikk címe is megvilágító erejű: „Íme egy koszo-

⁴⁰ Steven Erlanger: „In One Kosovo Woman, an Emblem of Suffering”, *New York Times*, 1999. május 12, 13. o.

vói nő, a szenvedés szimbóluma”, hiszen a riportalanyt, akit a NATO-beavatkozásnak kellett megvédenie, már a kezdet kezdetén a körülmények kiszolgáltatottjaként állítja elének, s így minden politikai identitásától megfosztja, pusztán szenvedéssé csupaszítja őt. A nő alapállapota a rendkívüli szenvedés, a traumatikus tapasztalat, ami elhomályosít minden különbséget: „Meli azt mondja, túl sokat látott. Csak pihenni akar. Egyyszerűen túl akar lenni az egészen.” Amint látjuk, túl van mindenféle politikai vádaskodáson – egyáltalán nem érdekli Koszovó függetlensége, éppen csak maga mögött akarja hagyni a borzalmakat. „Támogatja Koszovó függetlenségét? – Tudja, egyáltalán nem érdekel, hogy független-e vagy sem – mondja Meli. – Csak véget akarok vetni ennek az egésznek, újra jól akarom érezni magam, jól akarom érezni magam az otthonomban, a házamban a családommal és a barátaimmal.” Csak azért támogatja a külföldi (NATO) intervenciót, mert azt szeretné, ha véget érne ez az egész borzalom: „olyan berendezkedést akar, amit a »hátuk mögött megfelelő erővel« rendelkező külföldiek tartanak fenn. Mindegy számára, kik is azok a külföldiek”. Tehát a világot átölelő humanista álláspontjáról rokonszenvet táplál minden oldal iránt: „Azt mondja, ez mindenki számára tragédia. »Sajnálom a szerbeket, akiket lebombáztak,

és meghaltak, és sajnálom a saját népemet is. De talán most véget ér ez az egész, és jól alakulnak a dolgok. Az nagyon jó lenne”. Itt találjuk hát az ideális alárendelt-áldozat ideologikus értelmezését, akinek érdekében a NATO beavatkozott: nem a politika embere, akinek világos céljai vannak, hanem a tehetetlen szenvedés áldozata, aki átérzi a konfliktus minden résztvevőjének gyötrelmét, s aki foglyává vált egy helyi összeütközésnek, amit csak egy jó szándékú idegen hatalom beavatkozása csendesíthet le. Ő az áldozat, akinek legbenső vágya arra az állati igényre korlátozódik, hogy „újra jól érezze magát”.

De nem Jugoszlávia NATO-bombázásának alapvető paradoxona volt az egyetlen, ami miatt a nyugati pacifisták szót emeltek (a koszovói etnikai tisztogatás megelőzése érdekében elkövetett bombázással valójában egy nagyarányú tisztogatás vette kezdetét, így a NATO éppen azt a humanitárius katasztrófát idézte elő, amit meg akart akadályozni). A viktimizáció ideológiája egy mélyebb paradoxont is rejt: kulcsfontosságú megjegyezni, hogy a NATO előnyben részesítette a mára hitelét veszített Ibrahim Rugova „mérésékelt” koszovói frakcióját a „radikális” Koszovói Felszabadító Hadsereggel (UCK) szemben, ami azt jelenti, hogy a NATO tevékenyen is akadályozta az albánok fegyveres ellenállását. (Amint

ezt megemlítették, terjedni kezdett a félelem: az UCK nem igazi hadsereg, csak egy rakás ki-képzetlen harcos; nem kellene bízunk az UCK-ban, hiszen benne vannak a drogkereskedelemben, és/vagy az csak egy maoista banda, aminek a győzelme a vörös khmerek vagy a tálibok rendszeréhez vezetne Koszovóban...) A szerb hadsereg Koszovóból való kivonását szabályozó egyezmény után az UCK-val szembeni bizalmatlanság még hevesebben tört újra felszínre: ismét a „veszély” lett a mindennapi beszédtema, de a szerb hadsereg kivonása után már attól féltek, hogy – amint a NATO-források vagy a média szívesen hangoztatta – az UCK „betölti a vákuumot” és átveszi a hatalmat. A bizalmatlanság üzenete nem is lehetne világosabb: az rendben van, hogy segítünk a kiszolgáltatott albánoknak a szerb szörnyetegekkel szemben, de azt semmiképpen sem engedhetjük nekik, hogy maguk törjenek ki a kiszolgáltatottságból azáltal, hogy olyan szuverén és önálló politikai entitássá nyilvánítják magukat, amelynek nincs szüksége a NATO „protektorátus” jó szándékú védőernyőjére.

Egyszóval, amikor a NATO beavatkozott, hogy megvédje a koszovói áldozatokat, nagyon figyelt arra, hogy azok *maradjanak is áldozatok*, a feldúlt országban a lakosság legyen csak passzív, és semmiképpen se váljon képessé arra,

hogy aktív politikai-katonai erővel megvédje önmagát. A NATO-stratégia pontosan a freudi értelemben volt *perverz*: (részben) maga a stratégia volt felelős azért a szerencsétlenségért, ami ellen gyógyírként ajánlották (mint az örült nevelőnő Patricia Highsmith *Hősnő* című művében, aki felgyújtja a család házát, csak azért, hogy bizonyítsa a család iránti odaadását, és bátran ki menthesse a gyerekeket a tomboló lángok közül). Újra szemközt találjuk magunkat a viktimizáció paradoxonával: jó dolog segíteni a Másikat, *de csak ha az áldozat marad* (ezért bombáztak bennünket kiszolgáltatott koszovói anyák, gyerekek és aggok képeivel, megindító történeteket mesélve szenvedéseikről). A lényeg az, hogy amint ez a Másik már nem áldozatként viselkedik, hanem a maga erejéből vissza akar vágni, akkor hirtelen, varázslatos módon terroristává/fundamentalistává/drogüzérré válik. Ezért fontos, hogy világosan lássuk: a globális viktimizáció ideológiája, ami az (emberi) szubjektumot olyasvalamiként azonosítja, „mint aminek árthatnak”, olyan módon működik, ami nagyon is illik napjaink globális kapitalizmusához. A viktimizáció ideológiája az, amely által – jobbra a világ tekintete számára láthatatlanul, ám ezért annál nagyobb szükségszerűséggel – a Tőke Valósa gyakorol hatalmat.

Másrészt az igazán *rejtélyes* elutasító gesztusok is, mint a német csúcsmíniszter, Oskar Lafontaine látványos visszavonulása bizonyos baloldali körökbe, azt példázzák, hogy a végrehajtójuk nem vállalja a konfrontációt napjaink kapitalizmusának Valósával. Az a különös tény, hogy nem adta okát visszalépésének, a tömegmédia démonizáló erejével együtt (a *Sun* címlapjától kezdve, mely szerint ő „A legveszélyesebb ember Európában”, a *Bild* fotójáig, ami profilból mutatja őt, akár egy bűnözőt) olyan ideális vetítövászon megtestesítőjévé tette Lafontaine-t, amelyre az uralkodó harmadik utas politikát visszautasító frusztrált baloldal kivetíthette fantáziaképeit. Ha esetleg Lafontaine maradna, megóvná a jóléti állam alapjait, visszahelyezné eredeti szerepébe a szakszervezeteket, megerősítené az ellenőrzést az állami bankok „autonóm” pénzügyi politikája fölött, s még azt is megelőzné, hogy a NATO bombázza Jugoszláviát... Lafontaine ilyesféle kultikus figurává dicsőülésének megvan a maga pozitív oldala (egy olyan autentikus baloldal iránti utópikus vágyat fejez ki, mely elutasítja a hegemon harmadik utas politika álláspontját, s nem fogadja el a Tőke logikájának kétségbevonhatatlan uralmát), ugyanakkor felkeltheti a gyanakvásunk, hogy itt valami tévedés van. Egyszerűen fogal-

mazva, ha Lafontaine valóban abban a helyzetben lenne, hogy legalább *néhányat* megvalósítson ezen célok közül, egészen egyszerűen *nem* mondana le, hanem folytatná a munkáját. Épp ezért a Lafontaine-kultusz csak negatív gesztusként értelmezhető: a visszalépés teremtette meg az úrt, melyben az utópisztikus baloldali energiák működni kezdhettek, arra az illúzióra építve, hogy ha a külső körülmények (Schröder opportunizmusa stb.) nem akadályoznák meg Lafontaine-t abban, hogy tegye a dolgát, akkor el is érne valamit. A valódi kérdés mégis inkább az, hogy vajon *mi történt volna, ha Lafontaine nem kényszerül lemondásra*. A szomorú, ám legvalószínűbb válasz az, hogy: vagy nem történt volna *semmi* igazán lényeges (azaz Lafontaine fokozatosan „szalonképessé” válik, és felsorakozik az uralkodó harmadik utas politika mögé, mint Franciaországban Lionel Jospin), vagy az intézkedései olyan globális gazdasági-politikai krízist robbantottak volna ki, ami szintűgy lemondásra kényszeríti őt, és kormányzásra alkalmatlan erőként hitelteleníti a szociáldemokráciát.⁴¹

⁴¹ Ebből a szempontból Lafontaine bukása párhuzamot mutat azzal, ami az 1968-as Prágai Tavasz hatalomból kiszoruló vezetőivel történt: a szovjet intervenció bizonyos módon megmentette a jó hírűket, azaz megóvta azt az illúziót, miszerint ha hatalmon maradtak volna, tényleg megvalósítják az „emberarcú szocializmust”, a Létező Szocializmus és a Létező Kapitalizmus igazi alternatíváját.

Az, hogy a globalizáció holtvágányra került, olyan országokban érzékelhető leginkább, mint Oroszország, ami – mondhatni – mindkét világból a legrosszabbat kapta: a kommunizmusból a „totalitarizmust”, a kapitalizmusból pedig a liberalizmust. Theodor Adorno még a 40-es években rámutatott arra, hogy a késő kapitalista „irányított világban” a klasszikus freudi én többé nem látja el a közvetítő szerepet a két szélsőség, az ösztön-én belső késztetései és a felettes én külső, társadalmi korlátai között. Manapság annak lehetünk tanúi, hogy az úgynevezett nárcisztikus személyiség esetében az ösztön-én egyezséget köt a felettes énnel az ego rovására. A „totalitarianizmus” legalapvetőbb tanulsága az, hogy a felettes én által képviselt társadalmi erők közvetlenül, az ego autonóm, racionális tevékenységét megkerülve manipulálják a szubjektum obszcén késztetéseit. Éppen ezért félrevezető lenne úgy tekinteni napjaink Oroszországra, mint ahol egyensúlyba kellene kerülnie a két szélsőségnek, a társadalmi szolidaritás kommunista örökségének és a szabadpiaci verseny kegyetlen játékanak. A posztkommunista Oroszország helyzetét leginkább az jellemzi, hogy az új kapitalisták legkönyörtelenebbjei kiegyeztek a múlt legsötétebb maradékával (a titkos KGB-alapokkal) – napjaink Oroszországának emblematikus

figurája pedig egy volt KGB-apparátcsik, aki kétes alvilági kapcsolatokkal rendelkező bankárrá változott...

A média szerint a nyugati nagyhatalmak nemrégiben lezajlott találkozásán, melyet a „harmadik út” politikai-ideológiai elképzelésének szenteltek, Massimo D'Alema olasz miniszterelnök azt találta mondani, hogy nem kell félni a „szocializmus” szótól, mire Clinton – majd őt követve Blair és Schröder – nem tudták magukba fojtani a kacagást. Ez az anekdota sokat elárul arról, hogy milyen problémákkal kell szembenézni manapság, ha a „harmadik útról” beszélünk. Különösen jelentős a második út talánya, avagy: hol van ma a *második út*? Vajon a harmadik út fogalma nem éppen akkor merült föl, amikor – legalábbis a fejlett nyugaton – a konzervativizmustól a radikális szociáldemokráciáig minden más alternatíva kudarcot vallott a globális kapitalizmus lehengerlő támadásával és a liberális demokrácia elképzelésével szemben? Nem az lenne hát a harmadik utas elgondolás valódi üzenete, hogy egyszerűen *nincs második út*, a globális kapitalizmusnak nincs valódi *alternatívája*, s így ez az oly sokat magasztalt harmadik út – gúnyolódó, pseudohegelianus nyelven szólva – egyfajta tagadás tagadásában visszavezet bennünket az *első és egyetlen* útra? A harmadik út nem más, mint

az *emberarcú globális kapitalizmus*, azaz kísérlet arra, hogy a minimálisra csökkentsük a globális kapitalista masinéria emberi áldozatainak számát, miközben magát a gépezetet hagyjuk zavartalanul működni.

6. A FANTAZMATIKUS VALÓS

Mindezek után az a kérdés, hogy vajon a társadalmi valósággal szembeállított fantazmatikus kísértetiesség tényleg azonos-e a (lacani) Valóssal. Eric Santner Freud Mózeséről szóló fejtegetése nagyszerű leírással szolgál arról, hogy miként működik ez a kísértetiesség az ideológia szintjén.⁴² Santner úgy véli, nemcsak az a meg-rázó Mózes alakjával, vagyis azzal kapcsolatban, hogy a zsidók szakítottak az Egy Természetet kultiváló pogány premonoteisztikus világma-gyarázattal, mely istenségek sokaságának adott helyet, s hogy a monoteizmus elfojtja a pogány életigenlést (ami például a szakrális orgiákban és a bálványok imádatában fejeződik ki...), ha-nem az, hogy milyen mértéktelen erőszakosság-

⁴² Ld. Eric Santner: *Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Antisemitism*. In: Renata Salecl (Szerk.): *Sexuation*, Durham, NC, Duke University Press, 2000.

gal gyúrték le a pogány világot, s kényszerítették rá az Egyetlen Törvény univerzális szabályait. Másképp fogalmazva: a zsidó monoteizmus „elfojtásának” tárgya *nem* a pogány szakrális orgiák és istenségek bősége, hanem alapvető gesztusának túlzottan erőszakos jellege, amit önmaga elől is eltagad. Mint mondani szokták, nem más ez, mint a Törvény uralmát megalapozó büntett, egy erőszakos gesztus, mely egy olyan rendszert hív életre, ami majd visszamenő hatállyal bűnösnek/törvénytelennek nyilvánítja alapvetését. Santner arra a jól ismert paradoxonra utal, miszerint „törzsünkben már nincsenek kannibálok, tegnap ettük meg az utolsót”, s úgy tekint Mózesre, mintha ő lenne az utolsó kannibál példaszerrű alakja, aki véget vet a kannibalizmusnak. (Ezzel szemben Jézus az étel, az utolsó lemészárolt és elfogyasztott áldozat – mondja Santner René Girard nyomán, aki Krisztus keresztre feszítését az áldozás szokásával való leszámolás mártírjának tekintette.)⁴³

Következésképp különbséget kell tennünk a *szimbolikus történelem* (vagyis a közösség hagyományát megalkotó nyíltan mitikus narratívák és ideologikus-erkölcsi előírások összessége, amit Hegel a tradíció „erkölcsi szubsztanciájának” ne-

⁴³ Ld. René Girard: *The Scapegoat*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1989

vezett volna) és annak obszcén Másikja, az elismerhetetlen, „kísérteties”, *fantazmatikus történelem* között, ami valójában a nyíltan szimbolikus tradíció támasztékaul szolgál, és amit el kell zárunk magunk elől ahhoz, hogy betölthesse szerepét. Freud a *Mózes, az ember és az egyistenhit*⁴⁴ című munkájában (Mózes meggyilkolásának történetével) azt a kísérteties történelmet igyekszik rekonstruálni, ami a zsidó vallási tradíciót háborgatja. Santner akkurátus fogalomhasználata Lacan *Encore*-szemináriumából ismert, a Valósról mint lehetetlenről alkotott definícióját idézi: a kísérteties, fantazmatikus történelem olyan traumatikus esemény történetét meséli, amire „folyamatosan nem kerül sor”⁴⁵, és ami nem jegyzi be magát a beavatkozása által megteremtett szimbolikus térbe – vagy ahogy Lacan fogalmazott volna: a kísérteties, traumatikus esemény „*ne cesse pas de ne pas s'écrire*”, nem szűnik meg [nem hagy fel azzal] *nem* megírt lenni [hogy *ne* jegyezze be önmagát]⁴⁶. (És természetesen épp mint ilyen, azaz mint nemlétező rendületlenül fennmarad, és kísértetszerű jelenléte tovább háborgatja az élőket.)

⁴⁴ Sigmund Freud: „Mózes, az ember és az egyistenhit” (F. Ozorai Gizella fordítása), In: *Mózes. Michelangelo Mózes*. (Két tanulmány) Budapest, Európa, 1987, 7-210. o.

⁴⁵ Santner: „Traumatic Revelations”, 78. o.

⁴⁶ Jacques Lacan: *Seminar XX: Encore*, New York, Norton, 1998, 59. o.

Nem egyszerűen azáltal válunk egy közösség teljes jogú tagjaivá, hogy azonosulunk a nyíltan kifejeződő szimbolikus tradíciójával, hanem azáltal, hogy felvállaljuk azt a kísérteties dimenziót, ami fenntartja a hagyományt: az élőket háborogató nyughatatlan kísérteteket, a traumatikus fantáziák titkos történetét, amit csak a „sorok között”, a hiányokból és a torzulásokból olvashatunk ki. A zsidó hagyomány egy jól ismert anekdotával szolgál a rabbiról, aki fiatal tanítványainak egy próféta legendájáról mesél, akinek az Úr látomás formájában megjelent. Mikor a legfiatalabb türelmetlenül azt firtatja, hogy: „Ez igaz? Tényleg megtörtént?”, a rabbi így felel: „Valószínűleg nem történt meg, de bizony igaz.”⁴⁷ Ugyanígy: az ósata meggyilkolása és más freudi mítoszok bizonyos módon *valósbabak, mint a valóság*. Igazak, holott valójában – természetesen – nem „történtek meg”. Ian Hacking nemrégiben megjelent munkájára⁴⁸ hivatkozva Santner azt állítja, hogy mindezt vékony határvonal választja el attól, ahogyan általában a narratív hálózatban végbemenő változás fogalmát értelmezik, azt, ami lehetővé teszi, hogy múltunkat koherens történetként beszélhessük el. Mikor az egyik narra-

⁴⁷ E történetért hálával tartozom George Rosenwaldnak (University of Michigan, Ann Arbor).

⁴⁸ Ld. Ian Hacking: *Rewriting the Soul*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995.

tív mintáról a másakra váltunk, és bizonyos értelemben lehetőségünk nyílik arra, hogy „újraírjuk a múltat”, akkor az új „deskriptív szótár” felbukkanása szükségképpen elzárja/elfojtja saját erőszakos érvényesülésének traumatikus túlkapását, azaz: elzárja/elfojtja a régi és az új diszkurzív rendszer közötti „eltűnő közvetítőt”. Az „eltűnő közvetítő” pedig, éppen azért, mert nem integrálódik, és kirekesztett marad, tovább folytatja kísértetjárását a „valóságos” történelemben, mintegy megteremtve annak kísérteties Másik Színhelyét. Ezért ez az elzárt (eredendően elfojtott) mítosz, mely megalapozza a *logosz* uralmát, nem egyszerűen egy múltbéli esemény, hanem valami állandó, kísérteties jelenlét, élőhalott szellem, akinek folyton jelen kell lennie ahhoz, hogy a meglevő szimbolikus keret továbbra is el-
lássza feladatát.

Ezt az „eredendően elfojtott” mítoszt („ősfantáziát”) nem szabad összetévesztenünk az összefüggéstelen ábrándok sokaságával, melyek szimbolikus kötelezettségeinkhez tapadnak, lehetővé téve számunkra, hogy elviseljük őket. Idézzük fel a (helyénvaló) szexuális kapcsolat példáját! Peter Hoeg *Az asszony és a majom* című könyvének sikere azt jelzi, hogy napjainkban a teljes szexuális kapcsolatról való fantáziálás domináns formája az állattal folytatott szex, és itt lényeges,

hogy ez a bizonyos állat rendszerint hím. Vagyis: ellentétben a kiborgszex-fantáziával, ahol a kiborg általában nő (mint a *Szárnyas fejevadászban*) – azaz, ahol a fantázia tárgya a nő-gép – itt az állat egy hímmajom, aki nőnemű emberi lényel párizik, tökéletesen kielégítve őt. De vajon nem két megszokott ábrándkép elevenedik meg itt? Az egyik a nő vágyálma, aki erős, animális partnert, egy potens „vadállatot” szeretne, nem pedig egy hisztérikus, impotens nyápicot, a másik pedig a férfié, aki élőlény helyett egy tökéletesen programozott nőt akar, egy bábut, aki minden kívánságát teljesíti. Ahhoz, hogy elhatoljunk a mélyben rejlő „ősfantáziáig”, e két vágyálmot együtt kell színpadra állítanunk, hogy úgy láthassuk, mint a *közösülő hímmajom és női kiborg elviselhetetlenül ideális képét*, a „normális” módon szeretkező emberpár fantazmatikus párját. A megkettőzés kényszere, annak a szükségessége, hogy ilyen fantazmatikus kiegészítő kísérje a „helyénvaló” szexuális aktust, újabb bizonyíték arra, hogy „nem létezik szexuális kapcsolat”.

Nem valami egész hasonlótl találunk az *Álljon meg a nászmenet!* lenyűgöző zárójelenetében? A film végén Cameron Diaz lakodalmában Julia Roberts (a „legjobb barát”, aki az egész történet során arra törekedett, hogy megakadályozza ezt a házasságot, csak hogy volt szeretőjét, a vőle-

gényt visszanyerje) belenyugszik régi partnere elvesztésébe és elfogadva Rupert Everett, egy nagyon közeli homoszexuális barát javaslatát, a lagzi vendégei előtt szenvedélyes táncot lejt vele. Ők lesznek az igazi pár, szemben Cameron Diaz és a vőlegénye hivatalosan „valódi” kettősével, akiket minden szempontból „helyénvaló” szexuális viszony köt össze. Az igazán lényeges itt az, hogy Julia Robertset és Rupert Everettet, szemben az igazi párral, nem köti össze a szexualitás: jóllehet csupán előadták a látványosságot, *bemutattak egy hamis színjátékot*, ám éppen ezért előadásuk bizonyos értelemben reálisabb, mint a másik pár „igazi szexének” közönséges realitása. Egyszóval ez a tánc kanti értelemben *fenséges*: amit ketten előadnak, ami megmutatkozik – *átsugárzik* – táncukon, az az abszolút tökéletes pár fantáziája, lehetetlen, utópikus álma, aminek a másik, „valódi” pár soha még csak a közelébe sem érhet... Tehát Roberts és Everett gesztusa arra irányul, hogy színre vigye azt a lehetetlen fantáziát, aminek szelleme végigkíséri és megkettőzi a „valódi” szexuális életet élő „igazi” párt. Paradox módon ezt csak azért tehetik meg, mert ők maguk nem „valódi pár”, és mert (eltérő szexuális orientációjuk miatt) kapcsolatuk sohasem teljesezhet be.

Mindebből arra következtethetünk, hogy a fantázia és a valóság közötti ellentétben a Va-

lós a fantázia oldalán áll. Ez sehol sem mutatkozik meg világosabban, mint a bevett hollywoodi gyakorlatban, mely a Hayes-kódex cenzúraszabályainak nyomása alatt a fő cselekményszálát li-dércnyomásszerű álommá transzponálja, vagyis a film végén, mikor a katasztrófa eléri tetőfokát, visszatérünk a „normális”, mindennapi valóságba. Hagyjuk most a szokásos példákat (Robert Wiene *Dr. Caligarijától Fritz Lang *Nő az ablak mögött*jéig*), és vessünk inkább egy pillantást Robert Siodmak *Harry bácsi különös esete* című filmjére. Az on-line *All-Movie Guide* a „gyermek számára is ajánlott” kategóriába sorolta a filmet, noha a cselekményt a következő kulcsszavak jellemzik: „vérfertőzés, gyilkosság, románc, cselszövés, nővér”, ami kiválóan példázza, hogy miként élhet együtt az „ártatlan” olvasat a sokkal felkavaróbb alaptónussal.

A *Harry bácsi* sokkal inkább rájátszik a vágy és a vágy beteljesülésének paradoxonjaira, mint például a *Nő az ablak mögött*. A főhős, John Quincy, egy középkorú, nőtlen textiltervező (akit a szereppel a legkevésbé összeegyeztethető módon a baljós George Sanders játszik) a New Hampshire-i családi birtokon éli szürke, unalmas életét két hatalmaskodó, vénkisasszony nővérel, az idősebb Hesterrel és a fiatalabb Lettievel, akik gondoskodnak róla. Egy nap találkozik

Deborah Brownnal, a New Yorkból odalátogató divatszakértővel, barátságukból hamarosan szerelem lesz, és a férfi megkéri a nő kezét. Majd Deborah találkozik John családjával, és a nővérek is megtudják, hogy házasodni készülnek. Hestert boldoggá teszi öccse öröme, Lettie azonban erőszakos féltékenységgel fogadja a hírt, és szívrohamot tett. John csalódottságában és Lettie iránt érzett haragjában, amiért az megpróbálja tönkretenni boldogságát, elhatározza, hogy mérget csempész az italába és megöli őt. Balszerencséjére azonban a Lettie-nek szánt itallal Hestert küldi a halálba. Noha Lettie tisztában van azzal, hogy a mérget neki szánták, magára vállalja a bűnt, és halálra is ítélik nővére meggyilkolásáért. John ugyan nyilvánosan tiltakozik ez ellen, mondván, hogy ő követte el a mérgezést, a nővére nem erősíti meg öccse önmagát leleplező vádjait, mert tudja, hogy halála megakadályozza majd a Deborah-val tervezett házasságot. Így szól fivéréhez: „Azt adom neked, ami re mindig vágytál: megszabadítalak magamtól”, tudván, hogy így módon mindörökre leköteli a férfit, aki ezentúl neki tartozik a szabadságával. Mikor Lettie magára vállalta a bűnt, és élni hagyta az öccsét, a férfi hátralevő élete egy élőhalott vegetálásává lett. Egyszóval Lettie magára vette öccse vágyát (hogy megölje őt, a tulajdon

nővérét), s úgy akadályozza meg John kívánsága kielégítésében, hogy e vágyat maga teljesíti be. Ám a film végén John felébred, és rájön, hogy nővére megmérgezésének egész szerencsétlen története álom volt csupán: a férfi arra kel, hogy Deborah visszatért, és két nővérét hátrahagyva vidáman el is szökik vele New Yorkba.

A paradoxon persze az, hogy a gyilkosság-
nak ez a cenzort megpuhítani igyekvő fikcionalizálása egy újabb patológikus elemmel szembesít bennünket – a film végső tanulsága az, hogy a „szereplők közül a legzavarodottabb psziché éppen a főhőse”⁴⁹. Az a tény, hogy a nővérről való nyílt megütközés helyett, mint az egy érett, felnőtt emberhez méltó volna, megálmodik egy komplikált mérgezési históriát, vajon nem a férfi „nővére iránti, mélyben rejlő szexuális vonzalmát”⁵⁰ fedi fel? A visszamenőleges fikcionalizáció sokkal mélyebben *elkötelezi* a fikciót megalkotó szubjektumot, mintha az valóban megmérgezné a testvérét. Ha egy „való életben” elkövetett emberöléssel állnánk szemben, akkor azt mondhatnánk, hogy John bizonyos külső körülmények áldozata lett (pl. annak a sajnálatos ténynek, hogy zsarnoki és hatalmaskodó nővére

⁴⁹ Alan Silver, Elizabeth Ward (Szerk.): *Film Noir*, Secker & Warburg, London, 1980, 297. o.

⁵⁰ Uo. 298. o.

van), ami lehetővé tenné számára (és számunkra, a nézők számára is), hogy a körülmények számlájára írja a történeteket. Ezzel szemben a gyilkosság fikcionalizálása sokkal erősebben próbálja az elbeszélt eseményeket John libidinális tendenciáihoz kötni. A kérdés tehát a következő: nem lehetséges-e, hogy a fikcionalizáció kiindulópontjaként maga John az, aki fenntartja Lettie-vel a különleges, intim viszonyt, hogy Lettie domináns szerepe kielégíti John libidinális igényeit, és hogy vágyának agresszív kiélése (vagyis hogy megkísérli megölni a nővérét) saját, be nem vallott, „szenvédélyes kötődésének” Valóságára irányul?⁵¹ Vajon nem azért álmodik erről a gyilkosságról, hogy elkerülje a tudattalanul elhárított „boldog” végkifejletet, azaz, hogy megszakítsa a Lettie-vel folytatott vérfertőző viszonyt, és elvegye feleségül Deborah-t? Végül pedig, mikor felébred, azért teszi, amit tesz, hogy ne kelljen valóra váltania alapvető ellentmondásokkal teli vágyát, végrehajtani a szörnyű tettet, hiszen ha vágya teljesülne, akkor az életét strukturáló alapvető „szenvédélyes kötődés” bomlana fel... (elhárulna az útjában álló akadályt, ám ezzel egy időben még inkább elköteleződne nővérenek).

⁵¹ A megfogalmazás Jubith Butlertől származik – ld. *The Psychic Life of Power*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998.

7. MIÉRT ISZONYATOS AZ IGAZSÁG?

Mit mondhatunk hát a kísértetekről, melyeket nem úzhetünk el egyszerűen azzal, hogy fantazmatikusnak minősítjük őket, hiszen épp rendkívüli, elviselhetetlen *valóságukkal* kísértik a világunkat, mint ahogyan például a holokauszt? Noha ez az esemény az egész kortárs etikai diszkussziót mozgásba lendítette, mégis olyan kísérteties létezőként háborgat bennünket, amiről képtelenek vagyunk teljes mértékben „számot adni”, amit nem tudunk társadalmi valóságunkba integrálni, jóllehet, ami a történelmi tényeket illeti, (szinte) mindent tudunk róla. Vajon nem keverjük itt össze a szimbolikus univerzumunkba integrálhatatlan trauma két modalitását? Ezek egyike egy olyan kísérteties esemény képzeletbeli narratívája, ami biztosan „nem történt meg a valóságban” (mint az ősapagyilkosság freudi mítosza), a másik pedig egy olyan esemény nyo-

ma, ami bizonyosan megtörtént, de túl megrázó volt ahhoz, hogy történelmi emlékezetünk részévé váljon (mint a holokauszt), vagyis nem tudjuk semleges, „objektív” megfigyelőként szemlélni, és képtelenek vagyunk (múltbeli) valóságunk részeként elfogadni azt. Ez utóbbi eseményt is a kísértetiesség lengi körül, ám nem azért, mert fantazmatikus, hanem éppen azért, mert *túl*ságosan is valóságos. Lényeges hát különbséget tennünk a fantazmatikus kísérteties narratíva és maga a Valós között: soha nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a bűn/törvényszegés magunk elől elzárt traumatikus narratívája – mondhatni – a tettet (tényt) követi, s hogy önmagában nem több, mint csábítás, „eredendő hazugság”, aminek az a csalóka rendeltetése, hogy biztosítsa a szubjektum létezésének fantazmatikus alapjait.

Most már világos, hogy itt a teozófiai mítoszteremtő narratíva misztifikációjával találjuk szemben magunkat, mely állítása szerint képes számot adni arról, hogy miként lett az ős-kozmikus, preontologikus káoszból kozmosz (kiteljesedett, *logosz* uralta valóság). Az ilyen próbálkozások elhomályosítják azt a tényt, hogy az elfojtott, kísérteties, „virtuális történelem” nem a hivatalos, nyilvános történelem „igazsága”, hanem olyan fantázia, mely kitölti a történelemformáló cselekvés üres terét.

A családi élet szférájában a különbség az úgynevezett hamis emlékezeti szindróma kapcsán válik nyilvánvalóvá: a felszínre kerülő „emlékek” (arról, hogy miként csábította el, rontotta meg az apa a gyermeket), az elfojtott történetek, melyek az élők képzeletében kísértének, olyan „eredendő hazugságok”, melyek megóvnak bennünket attól, hogy a lehetetlen sziklafalának ütközzünk, és szembe kelljen néznünk azzal a ténnyel, hogy „nem létezik szexuális kapcsolat”. Ugyanezt látjuk a társadalmi élet szintjén is, ha a törvényes Rendet megalapozó eredendő Bűn fogalmára tekintünk: a történetet elbeszélő titkos narratíva tisztán fantazmatikus. Mindezek filozófiai megfelelőjeként pedig a képzeletbeli misztifikáció alkotja Schelling *Weltalter*-tervezetének lényegét.⁵²

Schelling itt épp egy olyan mítoszteremtő fantazmatikus narratívát igyekszik felvázolni, ami képes számot adni arról, hogy miként emelkedett ki a prelogikus, ős-kozmikus Valósból a *logosz*. Ugyanakkor a *Weltalter* három, egymást követő tervezetének a végén – vagyis épp azon a ponton, ahol a mítoszból a *logosz*ba, a Valósból a Szimbolikusba való átmenetet kellett volna bemutatnia – Schelling arra kényszerült, hogy bevonja a gondolatmenetbe az *Ent-Scheidung* rej-

⁵² Ld. F. W. J. von Schelling: *The Ages of the World* és Slavoj Žižek: *The Abyss of Freedom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.

télyes aktusát, egy olyan aktust, ami bizonyos módon ősi, mint magának az „örök Múltak” a Valósága. Így a *Weltalter* három, egymást követő fogalmazványának újra és újra felbukkanó tévedése éppen Schelling gondolkodói tisztességét jelzi, vagyis azt a tény, hogy elég alapos volt ahhoz, hogy beismerje, a döntés/aktus nem alapozható az őszkozmosz mítoszra. Schellingnél a materializmus és az obskurantista idealizmus közötti határvonalat tehát éppen az aktus és az őszkozmosz közötti kapcsolat jelöli ki: az idealista obskurantizmus az őszkozmoszból származtatja/eredezteteti az aktust, míg a materializmus leleplezve az őszkozmosz narratíva fantazmatikus jellegét azt állítja, hogy az aktus az elsőséget.

Vagyis Schelling állítása kapcsán, miszerint az emberi tudat abból az eredendő aktusból származik, ami a jelenlevő-aktuális tudatot elválasztja a Tudattalan kísérteties, homályos birodalmától, fel kell tennünk azt a látszólag naív, mégis lényeges kérdést, hogy pontosan mit is értsünk azon, hogy Tudattalan? Schelling válasza egyértelmű: a „Tudattalan” elsősorban nem az örök múltba űzött késztetések körforgása, hanem éppen az *Ent-Scheidung* aktusa, ami visszaűzi a késztetéseket az örök múltba. Vagy – némiképp eltérően fogalmazva – ami az emberben igazán „tudattalan”, az nem a tudatos közvet-

len ellentéte, nem a késztetések „irracionális”, zavaros, homályos örvénylése, hanem a tudatos megalapozó gesztus, a döntés aktusa, miáltal „önmagamat választom”, azaz: a késztetések sokaságát énemmé egyesítem. A „Tudattalan” nem a nyugvó késztetések passzív anyaga, amit a tudatos én kreatív, „szintetizáló” tevékenysége egyszerűen csak felhasznál. Ellenkezőleg, a „Tudattalan” alapvetően *önmagunk tételezésének legjelentősebb Tette*, vagy – későbbi, „egzisztencialista” terminusokkal kifejezve: – annak az alapvető „tervnek” a választása, ami csak abban az esetben töltheti be a szerepét, ha „visszafojtjuk”, ha nem hagyjuk, hogy előbukkanjon a tudattalan rejtekeiből. Idézzük fel, mit mond Schelling a *Weltalter* második fogalmazványának lenyűgöző utolsó oldalain:

Amint a tettet véghezviszik, az rögvést a kifürkészhetetlen mélységbe süllyed, így téve szert maradandó jellegre. Ugyanez történik az akarat esetében is, melynek azon nyomában az öntudatlanságba kell merülnie, amint tételeződik és külsővé válik. Ez az egyetlen módja annak, hogy kezdet legyen, kezdet, ami mindig is az egyetlen, a valóban örök kezdet marad. Így itt is igaz, hogy a kezdetnek nem kell tudnia önmagáról. Amint a cselekvés végbe ment, a tett mindörökké megtett marad. Le-

gyen bármiképp is igaz kezdet a döntés, nem jelenhet meg a tudatos előtt, nem idézhetjük meg, hiszen az éppen a visszavonásával érne fel. Az, aki a döntéssel kapcsolatban fenntartja magának a jogot, hogy napvilágra hozza azt, soha nem teremti meg a kezdetet.⁵³

Itt természetesen az „eltűnő közvetítő” logikájára bukkanunk: a megkülönböztetés megalapozó gesztusának a logikájára, melynek láthatatlanságba kell burkolóznia, amint a késztetések „irracionális” örvénye elkülönül a *logosz* univerzumától. Így hát Schelling alapvető lépésként nem csupán a *logosz* ontológiailag struktúrált univerzumának az alapjait teremtette meg a Valós szörnyű örvénylésében. Ha figyelmesen olvassuk, a mű valamiképpen sejteti, hogy a preontológiai Valósnak ez az elborzasztó örvénylése nem más, mint fantazmatikus narratíva (vagy legalábbis csak akkor férhetünk hozzá, ha ennek köntösében jelenik meg), olyan csábítás, aminek az a szerepe, hogy eltereljen bennünket az igazán traumatikus hasadástól, ami az *Ent-Scheidung* mélységes aktusa nyomán keletkezik. Manapság e lecke tanulságosabb, mint valaha: mikor a jól ápolt felszín alatt mélyen meghúzódó sötét rettegés képzetével találkozunk, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy ez a rémítő örvény volta-

⁵³ Uo. 181-182. o.

képp csábítás, csapda, mely elfeledteti velünk, hogy hol is rejlik a valódi rettegés.

Megpróbálom két nemrégiben forgatott film talán kissé meglepő példájával megvilágítani ezt a lényeges kérdést. A két film Roberto Benigni *Az élet szép* és Thomas Vinterberg *Születésnap* című alkotása. Benigninél egy olyan apával találkozunk, aki majdhogynem az anya óvó szerepét magára vállalva, a szintiszta látszatban bízva a fikció védőhálóját szövi a fia köré, és egyfajta pótlékot-placebót kínál neki. Vinterberg ezzel szemben egy olyan szörnyűséges apafigurát jelenít meg, aki meggyalázta gyermekeit – ez az obszcén apa nemhogy megóvná a gyerekeket a megrázkódtatástól, ő maga a trauma oka, a brutális *jouisseur*... Mindenképp el kell kerülnünk annak a csapdáját, hogy a két ellenpólust (Benigni óvó és Vinterberg obszcén apafiguráját) a valóság és a látszat ellentétének tengelye mentén értelmezzük: mintha a pusztá látszat és a kegyetlen erőszaktevő állnának szemben egymással, melyek ellentéte nyomban szembetűnővé válik, ha leromboljuk a hamis látszatot. A *Születésnap* sokat elárul arról, hogy miként éled újra napjainkban Freud kísérteties alakja, a környezetében mindenkit szexuális befolyása alatt tartó *Urvater*, a hamis emlékezeti szindrómában (ami azokat sújtja, akik saját szüleik szexuális

abúzusának áldozatává váltak). A film példája éppen a mesterkélt és hamis karakterek miatt sokatmondó. Vagyis ha egyszerűen érzékeny szemmel nézzük a *Születésnapot*, akkor láthatjuk, hogy valami nincs rendben, valami hamisan cseng ezzel a pszeudofreudi dologgal kapcsolatban, ami „varázstalanítaná a polgári szülői tekintélyt”, és felfedné annak obszcén alapjait. Manapság a „varázstalanítás” fogalma igen csak hamisan cseng, mint ahogyan az is; egyre inkább a régi, szép idők iránti nosztalgia kifejezésére szolgál, amikor még valóban megtapasztalhattuk az efféle „traumákat”. Miért? Itt most egyáltalán nem a (jó szándékú, védelmező apa) látszat(a) és a (brutális fajtalankodó) kegyetlen valóság(a) ellentétéről van szó, ami a látszat varázstalanításával lesz nyilvánvalóvá. Ellenkezőleg, éppen a megnyerő maszk mögött megbúvó brutális apa szörnyű titka a fantazmatikus konstrukció.

Ebből a szempontból érdekes lehet a Benjamin Wilkomirski-féle *Töredékek*⁵⁴ körüli vita megfigyelése is: amiről mindenki azt feltételezte, hogy olyan szerző homályos, de hiteles emlékeiről van szó, aki három-négyéves korában Majdanekben fogságba került, arról kiderült, hogy pusztán iro-

⁵⁴ Ld. Benjamin Wilkomirski: *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, New York, Shocken 1996.

dalmi fikció. Eltekintve az irodalmi manipulációval kapcsolatos szokványos kérdéstől, vajon tudatában vagyunk-e annak, hogy milyen hatékonyan működik a *jouissance* és a fantazmatikus „hamis” megnyilatkozása még a legfájdalmasabb és a legszélsőségesebb körülmények között is?

A rejtély tehát a következő: általában azért generálunk fantáziaképeket, hogy pajzsként szolgálva megvédjenek bennünket az elviselhetetlen traumától, itt azonban a felülmúlhatatlan traumatikus tapasztalat, a holokauszt fantáziaképe szolgál védőpajzsként – de vajon mi ellen? Az ilyen szörnyű látomások „visszavezetnek” a bukott szimbolikus tekintély „Valósába”. Az atyai tekintély, az apa mint szimbolikus Törvény bukása éppen a fordítottja a hamis emlékezeti szindróma által kreált erőszaktevő apafigura felbukkanásának. Ez az obszcén, fajtalankodó apafigura távol áll attól, hogy a tiszteletre méltó látszat mögött megbúvó Valóssal azonosíthassuk, inkább azt mondhatnánk, hogy ő maga nem más, mint valamiféle fantázia formálta védőpajzs – kérdés azonban, hogy mivel szemben. Nem lehet, hogy a hamis emlékezeti szindróma erőszaktevő apafigurája, minden visszataszító tulajdonsága ellenére is, a végső garanciája annak, hogy valahol létezik *teljes, mesterkéletlen él-*

vezet? Mi a helyzet akkor, ha a valódi borzalom maga az élvezet hiánya?

A két apafigurában (Benigni és Vinterberg szereplőiben) az a közös, hogy mindketten *felfüggesztik a szimbolikus Törvényt/Tiltás hatóerejét* – elapad az apai erő, aminek az lenne a szerepe, hogy bevezesse a gyermeket a társadalmi valóság durva követeléseivel teli világába, ahol nem védi meg őt az anya oltalmazó ereje. Benigni apafigurája imaginárius pajzsot nyújt a társadalmi realitással való traumatikus szembesülés ellen, míg Vinterberg erőszaktevője olyan apa, aki maga is *a (szimbolikus) Törvény tiltó hatályán kívül* áll, így férfiúi joga van a teljes körű élvezet-hez. A két apafigura ellentéte megfelel a lacani Imaginárus és Valós oppozíciójának: Benigni szereplője az imaginárius biztonságot védelmezi a törvénytelen erőszak brutális Valóságával szemben – csak hogy nem látjuk az apát, aki a szimbolikus tekintély hordozója, az Apa Neve lenne, a tiltó „kasztrációs” hatóerő, ami lehetővé teszi a szubjektum számára, hogy belépjen a szimbolikus rendbe, s ezzel a *vágy* birodalmába is. Ha a szimbolikus atyai tekintély szertefoszlik, nem marad más, mint ez a két apafigura: az imaginárius és a valós.

Hogyan működik hát a szimbolikus rend, ha a szimbolikus törvény elveszti hatályát, és már

nem tölti be megfelelően a szerepét? Ez esetben olyan szubjektumokkal találjuk szemben magunkat, akik furcsán valószínűtlenné, mondhatnánk, lélektelenné váltak. Valami különös, vak mechanizmusnak engedelmessé robot-szerű bábok lettek, mintha egy mexikói szappanopera szereplőit látnánk: mivel Mexikóban a forgatási határidő hihetetlenül szoros (a stúdióknak nap mint nap le kell gyártania egy félórás folytatást), a színészeknek nincs idejük előre megtanulni a szövegüket, ezért egy apró mikrofont rejtenek a fülükbe, hogy valaki a díszletek mögötti kabinból egyszerűen beolvassa nekik az instrukciókat (hogy mit mondjanak és tegyenek) – a színészek pedig megtanultak úgy játszani, hogy rögtön, késedelem nélkül eleget tegyenek az instrukcióknak.

Egy háborúval kapcsolatos példa talán segít rávilágítani a kérdés további aspektusaira is. A legutóbbi amerikai katonai intervenciók, különösen az Irak elleni Sivatagi Róka Hadművelet 1998 végén, megmutatták, hogy az efféle harcászati manőverek a hadtörténet új korszakát jelentik – olyan csatákat, amelyekben a támadó erők kénytelenek véráldozatok nélkül végrehajtani a műveletet. (Ugyanezt figyelhetjük meg az Egyesült Államok minden külföldi katonai beavatkozása esetében is, Szomáliától kezdve egészen

szen a volt Jugoszláviáig – vagyis azt, hogy garanciákat várunk arra, hogy ne legyenek áldozatok.) Ám az, hogy a hadviselésből egyre inkább eltűnik maga a halál, nem győzhet meg bennünket arról, hogy mint általában vélik, a háború kevésbé traumatikus, ha a katonák (vagy a külső szemlélők) nem szembesülnek azzal az emberi lénnel, akit megölnek, hanem úgy érzik, hogy a becsapódástól távol, a képernyő előtt vagy egy fegyver mögött ülve, egyfajta absztrakt tevékenységet végeznek, mintha a célponttól mérföldekre, egy hadihajóról ellőtt rakétát irányítanának.

Noha az efféle hadműveletek során a katonák kevésbé lesz *bűnössé*, egyáltalán nem biztos, hogy kevésbé is *szorong* – legalábbis csak így magyarázhatjuk meg azt, hogy miért fantáziálnak a katonák gyakran arról, hogy szemtől szemben végeznek az ellenségeikkel, hogy személyesen találkoznak vele, és a szemébe néznek, mielőtt ledöfik bajonettjükkel. (Nem más ez, mint a szexuális hamis emlékezeti szindróma katonai változata, mikor a katonák olyan összecsapásokra is emlékeznek, melyek a valóságban soha nem történtek meg.) Hosszú irodalmi hagyománya van annak, hogy miként magasztosulnak a szemtől szembeni összecsapások autentikus háborús tapasztalatá (nézzük csak meg Ernst Jünger írásait, aki az első világháborús visszaemlékezése-

iben a lövészárokharcot méltatta). Mi a helyzet tehát akkor, ha *nem* az az igazán traumatikus, hogy tudjuk, meggyilkoltunk egy másik emberi lényt (ezt egyébként is elhomályosítja a háború technikai folyamattá váló „dehumanizálódása” és „objektiválódása”), hanem ellenkezőleg: éppen az „objektivizálódás” teszi szükségessé azt, hogy az ellenséggel való személyes összecsapás hiányát a fantázia pótolja? Így hát szó sincs arról, hogy a fantázia teremtené meg egy olyan steril háború képzetét, ami leginkább a számítógépen futó játékhoz hasonlatos, ahol a képernyő megvéd bennünket annak valóságától, hogy az áldozattal farkasszemet nézve gyilkolunk. Ellenkezőleg: az a véres összecsapás a képzelet szülötte, melynek során szemtől szembe találja magát az áldozat és a gyilkosa, a fantázia pedig éppen azért teremti e képzetet, hogy elmenekülhessünk a Valóstól, ahol az elszemélytelenedett háború anonim technológiai műveletté válik.

Tézisünk most már egyértelmű: a háború kegyetlen valósága pontosan ugyanúgy viszonyul az áldozatok nélküli, virtualizált háború fogalmához, ahogyan a *Születésnap* Benigni filmjéhez: egyik esetben *sem* (a virtuális, vértelen hadviselés, a védelmező narratíva) szimbolikus fikciójával van dolgunk, ami elleplezi a szexuális erőszak vagy az értelmetlen vérfürdő *Valóságát* – voltaképen

pen maga az erőszak az, ami fantázia alkotta védőpajzsként szolgál. Ebben rejlik a pszichoanalízis egyik alapvető tanulsága: a teljes katasztrófa képzete, elzárva a Valós felé vezető utat, a Valós *elleni* védőpajzsként szolgálhat. A szexben csak úgy, mint a politikában, azért keresünk menedéket a katasztrófa-forgatókönyvekben, hogy ne kerüljünk pathhelyzetbe. Egyszóval a valódi borzalom nem az erőszaktevő *Urvater* alakjában rejlik, akitől az anyaszerű, jó szándékú apa óv meg bennünket a fantáziája pajzsát hívva segítségül, hanem magában a jóságos apában – egy gyermek számára az lenne a valóban fojtogató és pszichozist generáló élmény, ha olyan apja lenne, mint Benigni, aki védelmező gondoskodásával a túláradó élvezetöbbltet minden nyomát eltünteti. Az *ilyen* szülő ellen csak úgy védekezhet az ember, ha egy erőszakoskodó apáról fantáziál.

Mi a helyzet akkor, ha végső soron ez Schelling üzenete is: hogy a végső *Grund*tól, ettől a százkezü, rémítő jelenéstől, ettől a mindent elnyeléssel fenyegető örvényléstől való rettegés voltaképp csábítás, a tiszta aktus feneketlen mélységével szembeni védekezés? De úgy is megközelíthetjük a fantázia és Valós viszonyának kétértelműségét és feszültségét, ha Heideggerhez fordulunk, aki úgy véli, hogy a tévedés/valótlanság az igazság-esemény legbenső sajátossága. John Sallis, az

igazság iszonyatos voltáról szóló, figyelemre méltó tanulmányának legelső bekezdése a probléma lényegét ragadja meg:

Mi történne, ha az igazság iszonyatos lenne? Mi történne, ha ez az iszonyat lenne minden iszonyat, minden torz alapvető formája és feltétele? Mindenekelőtt: mi történne, ha maga ez az alapvetően torz alkotná az igazság leglénységét? Mi lenne, ha az igazság leglényege mélyén rejlene valami, ami alapvetően különbözik az igazságtól, a természetben belül valami természetből eltérő, valami igazi iszonyat?⁵⁵

Mielőtt sietve valamiféle álnietzschei következtetésre jutnánk, fontoljuk meg röviden, mit is állítanak az idézett sorok. Sallis mondani-
valójának háttérében nem az az álnietzschei „dekonstruktivista” elképzelés húzódik meg, miszerint az „igazság” nem más, mint egy rögzített, kényszerítő erejű rend, amit valamiféle Erő kényszerít rá szabadon szárnyaló, létfenntartó képzeletünkre, s ezért az „iszonyat” abban rejlik, hogy minden „igazság-rendszer” megnyomorítja és elfojtja akadálytalanul áramló életenergiánkat. Sallis heideggeriánusként úgy tekint Nietzsche híres igazságfogalmára – miszerint az igazság

⁵⁵ Ld. John Sallis: *Deformatives: Essentially Other Than Truth*. In: John Sallis (Szerk.): *Reading Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

„egyfajta tévedés, amely nélkül nem élhet bizonyos meghatározott élőlényfajta”⁵⁶ –, mint ami az igazság és annak másik oldala (a fikció, tévedés, hazugság) metafizikai oppozícióján belül marad, s csupán annyit tesz, hogy a fikció életerőt fokozó potenciálját magasztalva megfordítja az igazság és az illúzió közötti platóni viszonyt. Sallis inkább Heidegger követi azon az úton, mely az igazságtól mint *adequatiótól* a feltárultságként értett igazság felé vezet. (*Adekvátak* lehetnek az állításaink azzal, „ahogyan a dolgok valójában vannak”, s így a „Van előttem egy képernyő” kijelentés csak abban az esetben igaz, ha tényleg ott egy képernyő előtttem, és *adekvátak* lehetnek a dolgok saját lényegükkel is, azaz „Ő egy igazi hős”, ha valóban azt teszi, ami megfelel a hős fogalmának.) Akárhogyan is, az igazságot mint *adequatiót* megelőzően magának a dolognak kell feltárulnia előttünk, akként, ami. Az „igazság” ezért Heidegger számára a (történetileg meghatározott) „tisztás”, ahol a dolgok bizonyos jelentéshorizonton, azaz bizonyos epochális „világ” részeként jelennek meg számunkra. Az igazság nem „szubjektív”, és nem is „objektív”: egyidejűleg jelöli a *világba* való aktív belevetettségünket és a *világra* való extatikus nyitottságunkat,

⁵⁶Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása* (Romhányi Török Gábor fordítása), Budapest, 2002, Cartaphilus, 493. paragrafus, 222. o.

és engedi lényegükben megmutatkozni a dolgokat. Sőt, az igazságnak mint a lét epochálisan meghatározott feltárulásának nincs semmiféle végső transzcendentális Alapja (mint például az isteni akarat, az univerzum evolúciós törvényei és a többi) – lényegét tekintve nem más, mint egy „esemény”, valami, ami epochálisan bekövetkezik, helyet foglal, „egyszerűen megtörténik”. Ezek után az a kérdés, hogy az így felfogott igazság legbenső lényegében hogyan rejtőzhet valami nem-igazság (elhallgatás, tévedés, titok), valami „lényegében lényeg-ellenes” vagy az igazság „tulajdon nem-lényege”. Hogyan gondoljuk el a nem-igazságot anélkül, hogy visszavezetnénk az igazság negatív/privatív változataként felfogott nem-igazság (hazugság, illúzió, fikció) metafizikai móduszainak egyikére, ami ilyenként már nem lenne független az igazságtól? Amikor Heidegger arról beszél, hogy a nem-igazság inherens módon hozzátartozik az igazság-eseményhez, akkor úgy gondolja, hogy ez két, egymástól eltérő módon lehetséges:

– Egyrészt arról van szó, hogy a világba belevetett ember elfeledi azt a jelentéshorizontot, amelyben lakozik, és még erről a feledésről is elfeledkezik (jól példázza ezt a görög gondolkodás „hanyatlása”, aminek kezdete egybeesik a szofisták felemelkedésével: ami addig a Létünk végső

alapjaival való szembesülést jelentette, az olyan érvelési stratégiák felszínes játékaivá válik, melyek nem érintik az igazság lényegét).

- Másrészt arra kell gondolnunk, hogy az értelmezési horizont mint epochális Esemény születéséhez saját keletkezésének megragadhatatlan Titka szolgál háttérként, miközben el is rejti azt - akár egy tisztás az erdő mélyén, melyet körbezáraz az áthatolhatatlan sűrű rengeteg.

Ne foglalkozzunk most azzal a bonyolult kérdéssel, hogy miként csúszik egymásba ez a két sík, fordítsuk figyelmünket inkább a második, alapvetőbb szintre: vajon megelégedhetünk-e azzal, hogy az Igazság mélyén rejlő Nem-Igazságot úgy fogjuk fel, mint azt a homályba boruló hátteret, mely előtt minden epochális igazság-esemény lezajlik? Úgy tűnik, a Lacannal való párhuzam is (amennyiben elfogadjuk helytállóságát) ezt a következtetést igazolja. Lacan úgy véli, hogy csak akkor hazudhatunk meggyőzően, ha beszédünk már előre a nagy Másikra, *qua* az Igazság garanciájára utal - ezzel magyarázhatjuk azt, hogy az állatok egyszerű színlelésével szemben az ember képes arra, hogy *tettesse a színlelést*, képes arra, hogy *magának az igazságnak a leple alatt hazudjon*, mint a zsidónak hazudtak, aki a Freud által idézett híres anekdota szerint így beszél:

„Miért mondd, hogy Lembergbe mész, amikor tényleg Lembergbe mész?”⁵⁷ Így Lacan szerint a nem-Igazság, ami ebben az értelemben nem eredeztethető az igazság dimenziójából, egyszerűen a pre-szimbolikus Valós áthatolhatatlan sűrűje lenne, ami minden szimbolikus univerzum végső háttereként szolgál. William Richardson, Heidegger és Lacan páratlan szakértőjeként, ugyanerre a következtetésre jutott, mikor Sallis esszéjére a következő szavakkal reagált: „Amikor Heidegger úgy beszél a *lét*héről, mint ami »eredendőbb« az igazság lényegénél, akkor mintha Lacant hallanám, aki ugyanezen a valóst érti.”⁵⁸

Itt egy lépéssel tovább is merészkedhetünk, s hogy ezt kell tennünk, azt maga Heidegger sugallja, mikor kidolgozza az igazság dimenziójánál eredendőbb nem-igazság fogalmát, és azt hangsúlyozza, hogy mikor az ember „szembe találja magát a lényegében lelepleződő igazsággal”, akkor a „léte alakul át, abban az értelem-

⁵⁷ Lacan: *Écrits*, 807. o.

⁵⁸ William Richardson: *Heidegger among the Doctors*. In: John Sallis (Szerk.): *Reading Heidegger*, Id. kiad., 62. o. Mellesleg Richardson itt egyértelműen ellentmondásba keveredik azzal, amit néhány oldallal ezelőtt állított, miszerint „Lacan a pszichoanalízisben a tudattalan struktúrájára vonatkozó kérdést kétségtávolan egzisztenciális/ontikus problémának tartja (vagyis ez a kérdés a létezők szintjén értelmezhető)” (60. o.), és mint ilyen képtelen arra, hogy a Lét Értelmére vonatkozó kérdést tematizálja. Hogyan lehetséges, hogy egy olyan terminus, ami az igazság (a lacani Valós) lényegének legbenső magvára vonatkozik, nem érinti ezt az ontológiai kérdést?

ben, hogy létezők közötti pozíciója elmozdul, összezavarodik [ver-rücken]”.⁵⁹ A „zavar”, amire Heidegger utal, természetesen nem pszichológiai vagy klinikai kategória, hanem valami sokkal radikálisabb: valódi ontológiai irányváltás/eltévelyedés, az, amikor maga a világ siklik ki, „zökken ki” az alapjaiból.⁶⁰ Ám nem fe-

⁵⁹ Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. In: *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1975, 65. kötet, 338. o.

⁶⁰ Ha szélesebb kontextusban szemléljük a problémát, megjelenik előttünk a „Kelet versus Nyugat”, vagyis a „keleti” és a „nyugati” elemi szimbolikus mátrixok közötti globális különbség is. A legradikálisabb „keleti” nézőpontból a végső „realitás” a Kiüresedetség, a pozitív Üresség valósága, s ezért minden véges/meghatározott valóság lényegénél fogva „illuzórikus”. Így az erkölcsi-episztemológiai Igazsághoz vezető egyetlen autentikus út csak az lehet, ha lemondunk a vágyról, mint annak feltételéről, ami a véges dolgokhoz láncol bennünket, és ami így végső soron csak szenvedéshez vezet – vagyis meg kell találnunk az utat a nirvána szenttelen üdvözültségéhez. Ezzel az állásponttal szemben a nyugati gondolkodás lényege az, hogy *létezik egy harmadik út is*: kanti-nietzschei nyelven fogalmazva arról van szó, hogy nem meríti ki a lehetőségeinket, ha pusztán a „nem vágyunk semmire”, és a pozitív, empirikus tárgyakhoz láncoló patológikus vágy alternatíváiról beszélünk, hiszen van valami az emberi vágyban, ami nem patológikus, hanem „tisztán” magára a semmire [nothingness] vonatkozik. Vagy – Heidegger szavaival szólva (hiszen az eredendő *lét* fogalmával végső soron ő is ugyanezt mondja) – a „preontológiai zűrzavar” egy-lényegű magával az emberi állapottal, „eredetibb”, mint az Ürességbe való üdvözült alámerülés és a „patológikus” vágyaknak való alávetettség alternatívái.

A nirvána keleti fogalmáról vallott lacani állásfoglalás tehát világos és egyértelmű. A vágyódó emberi lények végső soron nem a két lehetőség között választanak: azaz, hogy vágyakoznak (valamiért a hamis valóságon belül) vagy pedig lemondanak a vágyról (kioltják a vágyat), vagyis nem-vágyakoznak, és elmerülnek az Ürességben. Van egy harmadik választási lehetőség is: ha magára a Semmire vágyunk, egy olyan tárgyra, ami a Semmi helyett áll. A lacani álláspont tehát nem az, hogy a buddhizmus „túl erős”, és ezért csak azoknak való, akik képesek arra, hogy hatékonyan elfojtsák vágyaikat, míg mi, nyugati szubjektumok,

lejthetjük el, hogy Heidegger e sorokat azokban az években írta, mikor mindenekelőtt Schelling *Szabadság-tanulmánya* kötötte le a figyelmét. Ez a szöveg a Gonosz eredetét valamiféle *ontológiai örületként*, az ember létezők közötti pozíciójának kimozdulásaként (önközpontúságaként) azonosítja. Korai írásaiban Hegel is úgy utal az efféle ontológiai örületre („a világ éjszakájára”, a szubjektumnak a világból való radikális kivonulására, annak radikális önmagába zárkózására), mint ami *sine qua non*, nem más, mint szük-

a vágy dialektikájának fogságában csak a pszichoanalízisig juthatunk. Lacan azt állítja, hogy a „magának a Semminek a vágyása” az „eltűnő mediátor”, a harmadik, eredendőbb választási lehetőség, ami azon nyomban láthatatlanná válik, amint a szembenállást a valamire irányuló vágy és a vágy hiánya közötti különbségként ragadjuk meg. Akkor is a harmadik választási lehetőségre bukkanunk, mikor megnézzük, milyen elméleti nehézség elé állítja a Buddhizmust a vágy keletkezésének problémája. A kérdés itt az, vajon hogyan lehetséges, hogy az eredendő Ürességet megzavarja valami, és a vágy egyáltalán megjelenik; miként ragadja magával az élőlényeket a karma kereke, és miért kezdenek a hamis valósághoz kötődni? Egyetlen módon mozdulhatunk ki erről a holtpontról, ha a nirvána jellemzőjének tulajdonítjuk ezt a fajta preontológikus zavart/felfordulást/kavarodást – vagyis feltételezzük, hogy ez az állapot már azt megelőzően is fennállt, hogy a nirvána és a hamis jelenség világa kettéhasadt –, így maga az Abszolútum (a kozmikus Erő, vagy akárhogy is hívjuk) radikálisan pervertálódik. Ennek az átfordulásnak a nyomai még a New Age-es populáris kultúra olyan ikonjai esetében is szembeötlőek, mint a *Csillagok háborújából* Darth Vader alakja: a film alapötletében a valóban gonosz emberek azok, akik birtokolják azt az Erőt, melynek segítségével elérhetik a hamis materiális valóságon túli világot, viszont ezt az Erőt kihasználják, rossz, gonosz célok eszközévé züllesztik. De mi történik akkor, ha ez a fonáság tulajdonképpen az eredeti állapot, az eredeti borzalmas hasadás/túláradás, és a hamis látszat iránti vágy és a nirvána közötti ellentét voltaképpen csak arra szolgál, hogy leplezze ezt az iszonyatot?

séges közbülső állomás („eltűnő közvetítő”) az „ember előtti természettől” szimbolikus univerzumunkig tartó úton.⁶¹

⁶¹ A *The Indivisible Remainder* (London, 1996, Verso) és a *The Ticklish Subject* (London, Verso, 1999) című könyvemben részletesen foglalkoztam ezzel a problémával. Annyit azonban szeretnék kiemelni, hogy amikor Heidegger megkísérel „áthatalni” a modern kori szubjektivitáson, annak semmi köze a New Age-es közhelyhez, miszerint a modern nyugati civilizáció (vagyis valójában a zsidó-keresztény tradíció) eredendő bűne az emberi *hübrisz*, az ember arrogáns önteltsége, mert ő foglalja el az univerzumban a központi helyet, és/vagy mert fel van ruházva azzal az isteni joggal, hogy uralkodjon a többi élőlény felett, s saját céljai érdekében kihasználja őket. Mindebből az következne, hogy a *hübrisz*, ami megzavarja a kozmikus erők finom egyensúlyát, előbb vagy utóbb arra kényszeríti a Természetet, hogy visszaállítsa ezt az egyensúlyt: korunk gazdasági, társadalmi vagy lelki válságát úgy is értelmezhetjük, mint az univerzum jogos válaszáat az emberi elbizakodottságra. Egyetlen megoldási lehetőségünk a globális paradigmaváltásban áll, abban, hogy elsajátítsunk valamiféle holisztikus hozzáállást, és szerényen elfogadjuk alárendelt pozíciónkat a Létezők globális Rendjében... Ezzel az elképzeléssel szemben, ami ott rejlik az „ősi bölcsességhez” való visszatérés igényének minden formája mögött, Heidegger teljes mértékben tisztában van azzal, hogy „az ember létezők közötti helyzetének *zűrzavara*”, a tény, hogy az ember felbukkanása valamilyen kibillenti a létezők egyensúlyát, bizonyos módon *ősibb, mint maga az Igazság*, s egyúttal az Igazság alapja is. Teljes egészében vissza kell tehát utasítanunk Reiner Schürmann Heidegger-olvasatát, miszerint a „létfeledés” – az ontológiai differencia metafizikai elfeledése, vagyis a Lét mint olyan eseményhorizontja és a Legfelsőbb Entitás összevarrása – megfeleltethető a kozmikus egyensúly megzavarásának, annak, hogy a kozmikus antagonizmus egyik aspektusát előnyben részesítik az ellentétével szemben, így emelve azt univerzális Princípiummá (lásd Reiner Schürmann: *Ultimate Double Binds*. In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York for Social Research, New York, 14. kötet 2. szám): Heideggernél az igazságeseemény csak egy ilyesféle „ontológiai egyensúlytalanságon” belül jelenhet meg. A valódi probléma és a lényeg az, hogy Heidegger visszautasítja, hogy ezt az „ontológiai egyensúlytalanságot” vagy „zavart” szubjektumnak nevezze.

8. KÖVEKRŐL, GYÍKOKRŐL ÉS EMBEREKRŐL

Vajon lehetővé teszi-e számunkra a pszichoanalízis, hogy tovább rajzoljuk az ontológiai agyrém kontúrjait, annak az örületnek a körvonalait, ami nem más, mint az igazság traumatikus, igazán borzalmas, belülről külsődleges magva, ami az igazságtól különbözik és nála eredendőbb, és mint ilyen az igazság szükségképpen rejtett/viszszahúzódtott háttéréül/megalapozásául szolgál? Azt állítom, hogy Freud halálösztön-fogalma – melynek egyáltalán nincs köze azokhoz a bizonyos „ösztönökhöz”, amelyek az (ön)pusztítás felé hajtanak bennünket – pontosan arra utal, hogy „az emberi lét átalakul, abban az értelemben, hogy a létezők közötti pozíciója összezavarodik”. Ez a titokzatos/borzalmas közvetítő, mely már nem az ember előtti természet Valósa, és nem is a természeti entitásokat világ nélkül kör-

bezáró Valós, még csak nem is a Tisztás és az ott napvilágra kerülők horizontja, amit Heidegger a *Humanizmus-levélben* a *Lét házának* nevez, hanem sokkal inkább magának a Tisztás horizontjának „összszavarodott”/felforgatott alapja, mely visszahúzódik pillantásunk elől.⁶²

Nagy a kísértés, hogy ezen a nyomon haladva még egy lépéssel tovább merészkedjünk, és megnézzük, mit is jelent szó szerint az „összszavarodott” kifejezés. Pszichológiai szempontból mi az emberi „zavar” legalapvetőbb formája? Vajon nem az úgynevezett „alapvető fantázia”, a *proton pszeudosz*, avagy az „eredendő hazugság”, mely ősbibb, mint maga az igazság? Vajon nem az a nagyon is sajátos patológikus szcenárió, mely alapjául szolgál világban-bennelétünknek, annak, hogy a szimbolikus univerzumban lakozhassunk, és aminek „eredendően elfojtottnak” *kell* maradnia ahhoz, hogy betölthesse a szerepét – azaz, Heideggert idézve: az *alétheia*, az igazság mint feltárulás legmélyén rejlő *léthé* (elrejtettség/visszahúzóadás)? A *fantázia* fogalmának – botrány, de mégis így van – ontológiai paradoxona abban rejlik, hogy felforgatja a „szubjektív” és „objektív” közötti klasszikus ellentétet: a fantázia persze meghatározása sze-

⁶² A halálösztön fogalmának részletesebb tárgyalását lásd. Slavoj Žižek: *The Ticklish Subject*, Verso, London 1999, 5. fejezetében.

rint nem „objektív” (legalábbis abban a naiv értelemben, hogy „a szubjektum percepcióitól függetlenül létezők”); ugyanakkor nem is szubjektív (abban az értelemben, hogy a szubjektum tudatosan megtapasztalt intuícióira redukálhatnánk őket). A fantázia sokkal inkább „az objektív módon szubjektív bizarr kategóriájába” tartozik, „ahogyan a dolgok ténylegesnek, objektívnek látszanak számunkra, még akkor is, ha nem úgy tűnnek számunkra”.⁶³

Amikor például azt állítjuk, hogy valaki tudatosan jóindulattal viseltetik a zsidók iránt, miközben mélységes antiszemita előítéleteket táplál, aminek nincs is tudatában, akkor vajon nem azt állítjuk, hogy (amennyiben ezeknek az előítéleteknek nincs közük ahhoz, hogy milyenek a zsidók valójában, hanem csak ahhoz kapcsolódnak, hogy miként jelennek meg számára) *az illető nincs tudatában annak, hogy a zsidók tulajdonképpen milyenek tűnnek számára?* Az árufétissel kapcsolatban Marx maga is használja az „objektíven szükségszerű látszat” kifejezést. Vagyis amikor a kritikus marxista szembe találja magát egy árufétisbe merült burzsoá szubjektummal, marxista módon nem azt veti a szemére, hogy

⁶³ Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*, New York, 1991, Little Brown, 132. o. (Dennett természetesen negatív módon, képtelen *contradictio in adiectio*ként alkotja meg ezt a fogalmat.)

„az áru különleges hatalommal felruházott, mágikus tárgyként jelenik meg számodra, míg valójában csupán emberek közötti viszonyok tárgyasított kifejezése”. A marxista valódi kifogása sokkal inkább úgy hangzik, hogy „azt gondolhatod, hogy az áru társadalmi viszonyok egyszerű megtestesítőjeként jelenik meg számodra (hogy példának okáért a pénz egyfajta elismervény, mely feljogosít arra, hogy részesedj a társadalmi termelésben), ám *a dolgok valójában nem így jelennek meg számodra* – a társadalmi cserefolyamatban való részvételed révén, saját társadalmi valóságodban te magad vagy a bizonyíték arra a hátborzongató tényre, hogy az áru valóban úgy jelenik meg számodra, mint egy különleges erővel bíró mágikus tárgy...”

Ez is egy módja annak, hogy közelebből meghatározzuk, mit értett Lacan a szubjektum konstitutív „decentralizáltságán”: nem az a lényeg, hogy szubjektív tapasztalatot olyan objektív, tudattalan mechanizmusok szervezik, melyek saját magamról való tapasztalatomhoz képest „kimozdultak”, és így nem állnak az ellenőrzésem alatt (ahogy minden materialista állítja). Valami sokkal nyugtalanítóbb dologról van itt szó, arról, hogy meg vagyok fosztva még legbensőbb „szubjektív” tapasztalatomtól is, attól, ahogyan a dolgok „ténylegesen megjelennek

számomra”, meg vagyok fosztva attól az alapvető fantáziától, ami megalkotja és szavatolja létem lényegét, hiszen soha nem tapasztalhatom meg és élhetem át tudatosan azt. A bevett vélekedés szerint a fenomenális (ön)tapasztalat dimenziója a szubjektivitás legfőbb alkotóeleme – abban a pillanatban válok szubjektummá, amint azt mondhatom magamnak: „Nem számít, milyen ismeretlen mechanizmusok irányítják tetteimet, észleléseimet és gondolataimat, senki nem veheti el tőlem, amit most látok és érzek.” Példának okáért mikor szenvedélyesen szerelmes vagyok, és egy biokémikus elmondja, hogy összes sodró érzelmem pusztán a szervezetemben zajló biokémiai folyamatok eredménye, akkor a látshoz ragaszkodva így felelhetek neki: „Lehet, hogy mindaz, amit mondasz, igaz, mégse veheti el tőlem senki sem annak a szenvedélynek az erejét, amit épp átélek.”

Lacan álláspontja mégis éppen az, hogy a pszichoanalitikus az egyetlen, aki *képes arra*, hogy elvegye mindezt a szubjektumtól, sőt végső célja, mondhatni, éppen az, hogy megfoszsa a szubjektumot attól az alapvető fantáziától, mely (önmagára vonatkozó) tapasztalatának univerzumát szervezi. A freudi „Tudattalan szubjektuma” csak akkor bukkan elő, mikor az alany fenomenális (önmagára vonatkozó) tapasztalatá-

nak meghatározó aspektusa (alapvető fantáziája) önmaga számára *hozzáférhetetlenné*, „eredendően elfojtottá” válik. A Tudattalan alapvetően a *hozzáférhetetlen fenomén*, nem pedig az objektív mechanizmus, ami fenomenális tapasztalásmat irányítja. Vagyis – azzal a közhellyel szemben, hogy amint egy entitás a külső viselkedésre redukálhatatlan „benső élet”, a fantazmatikus ön-tapasztalás jeleit mutatja, máris egy szubjektummal van dolgunk – azt állíthatjuk, hogy az emberi szubjektumot leginkább a kettőt elválasztó hasadék jellemzi: tény, hogy a fantázia legelemibb formájában hozzáférhetetlenné válik a szubjektum számára, s ez a hozzáférhetetlenség az, ami „kiüresíti” a szubjektumot. Így olyan viszonyhoz jutunk, ami teljességgel felforgatja azt a klasszikus vélekedést, mely szerint a szubjektum közvetlenül tapasztalja meg önmagát, saját „benső állapotát”. Amit kapunk, az nem más, mint egy „lehetetlen” kapcsolat a *kiüresedett, nem fenomenális szubjektum* és a *szubjektum számára mindvégig hozzáférhetetlen fenomének* között.⁶⁴

Az alapvető *léthé* így nem az entitások örvénylő mélysége a megjelenésüknek teret adó Tisztás alatt, hanem maga a *fenomén*, a legradi-

⁶⁴ A fundamentális fantázia ezen fogalmának részletesebb elemzéséről lásd Slavoj Žižek: *The Plague of Fantasies*, London, 2008, Verso, 1. és 4. fejezetét.

kálisabb formájában, vagyis az a séma, amely meghatározza, hogy a dolgok miképp jelennek meg számunkra. Ez a scénárió szó szerint „összszeszavarja”, kizökkenti a „dolgok helyes rendjét”, hiszen azáltal, hogy egy meghatározott, részleges perspektívába kényszeríti a világot, eltorzítja világszemléletünket. És ebben rejlik az igazi botrány: mikor egy tünet a legintenzívebben nyilvánul meg, az egyén sajátélményének, önmaga megtapasztalásának konzisztenciáját ez a szimpomatikus torzulás, ez a sajátos patológikus tikk biztosítja, noha ezt önmagának sem vallja be. Így amikor kibogozzuk ezt a csomót (ha megpiszkálunk egy meghatározott, látszólag jelentéktelen pontot, melyet nem lett volna szabad bántani; vagy ha valami lényegtelen megjegyzést teszünk, melyet nem lett volna szabad kimondani), az illető személy univerzuma szó szerint darabokra hullik. Most képzeljük el Schelling „naiv” pszicho-kozmikus spekulációjának fonalát megragadva e mátrix ontológiai hiperboláját, melyben a létezők egy egyedülálló „patológikus” mozzanatban tárulnak fel előttünk, egy olyan mozzanatban, ami bár hozzáférhetetlen számunkra, mégis átszínezi előttünk a Létet. Nem ez az igazság végső *borzalma* – az tehát, hogy egy egyedi, preontológikus, obszcén forgatókönyvet követ, s ha ez a scénárió már nem működőképes, ak-

kor maga az igazság is szertefoszlik? Az a paradox mindebben, hogy a fantázia nem egyszerűen megzavarja/eltorzítja a „dolgok igazi egyensúlyát”, hanem egyúttal a kiegyensúlyozott Univerzum minden képzetének is *alapjául* szolgál. A fantázia nem valami egyedi túlzás, ami megzavarja az univerzum rendjét, hanem maga az erőszakos, egyedülálló túlzás, amely *alátámasztja* az ilyesféle rendről alkotott összes elképzelést. Talán ez segít megérteni, miért véli úgy Heidegger, hogy a metafizika nem férhet hozzá egészen az igazság és a mélyben megbúvó iszonyú magvának kapcsolatához. A metafizika abba az „illúzióba” ringatja magát, hogy e rettenetes idegen test végső soron esetleges, és magát az igazságot nem érinti, csak a hozzá vezető utat zárja el előlünk – vagyis a metafizika még nem áll készen arra, hogy beismerje: mikor meghamisítjuk az igazságot, akkor az igazságban rejlő, a lényegét alkotó torzulásra építünk.

Mi köze az igazság mélyén meghúzódó, iszonyat nyitotta hasadéknak az emberi állapot legmélyebb gyökereihez? A *metafizika alapfogalmai* című, 1929–30-as előadás-sorozatának második részében Heidegger aprólékos elemzés tárgyává teszi az élettelen tárgyak (kő), az állatok (gyíkok, méhek) és az emberek eltérő ontológiai státuszát. Jól ismert meghatározása szerint a kő vi-

lág nélküli, az állat világban szegény, az ember pedig világképző, vagyis vonatkozásban áll a világgal mint olyannal. Tegyük most félre e különbségtétel részleteit, és ne foglalkozzunk azzal sem, mennyire szokatlan Heidegger életművében mindaz, amiről ezeken a lapokon olvashatunk (tudniillik: hogy álláspontját igazolja, részletes leírással szolgál az állati viselkedéssel kapcsolatos kísérletekről, így megtudjuk például, hogy mikor a méh potrohát levágják, tovább szívja a nektárt a virágból, hiszen nem tapasztalhatja meg a jóllakottság érzését). Figyelmünket összpontosítsuk inkább arra a kérdésre, hogy joggal nevezhetjük-e az állatokat világban „szegénynek”. A kötől eltérően egy gyík valamiképpen valóban viszonyul a kövekhez, a naphoz és sok minden máshoz is, ám nem olyan módon, mint az ember.

Az a probléma (aminek Heidegger egyébként nagyon is a tudatában van), hogy ha a „szegény” jelzőt használjuk, akkor implicit módon az emberkéhez hasonlítunk: hiszen nem arra utalunk-e, hogy az állat csak azért tűnik világban „szegénynek”, mert már eleve feltételezzük az ember mint világképző lény jelenlétét? Röviden: nem arról van-e szó, hogy ez a definíció nem a belső sajátosságainak megfelelően, „magánvalóként” határozza meg az állatot, hanem egy ant-

ropomorf perspektívából szemlélve, azt feltételezi, hogy „minden dolgok mértéke” az ember? Noha Heidegger elismeri, hogy eszmefuttatásának vannak problematikus pontjai és megoldatlan kérdései, a fejezet vége felé – Schelling módjára – azzal a merész, spekulatív hipotézissel áll elő, miszerint lehetséges, hogy az állatok valamilyen, mindeközéig ismeretlen módon mégiscsak *tudatában vannak* hiányosságuknak, világhoz való viszonyuk „szegénységének”. Mintha valami végtelen *fájdalom* hatná át az élő természet egészét: „ha a nélkülözés bizonyos változatokban elszenvedés, akkor az egész állatvilágot és egyáltalán az élet egész birodalmát át kell járnia egyfajta szenvedésnek és fájdalomnak, ha a világnélkülözés és a szegénység az állat létéhez tartozik”.⁶⁵ Azért említettem az imént Schellinget, mert ő beszélt az élő természet „végtelen mélabújáról”, arról, hogy a természetet átjárja valami határtalan fájdalom és kínzó vágy, hisz a feloldhatatlan örök feszültség foglyaként, mely belülről szaggatja szét, képtelen „elérni” vagy meghatározni önmagát. Ez az oka annak, hogy mikor az emberrel felbukkan a *logosz*, a kimondott szó, azt nem a kiegyensúlyozott, természetes körforgást megzavaró pusztá mértéktelenségnek kell

⁶⁵ Martin Heidegger: *A metafizika alapfogalmai* (Olay Csaba fordítása), Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 334. o.

tekintenünk, hanem úgy, mintha az válasz lenne az élő természetet kínzó határtalan fájdalomra és a reménytelen helyzetre, mintha ebben oldódna fel az elviselhetetlen feszültség. Akárha maga a természet várná és vágyná megváltásként a *logosz* felbukkanását.

Érdemes lenne közelebbről is szemügyre venni ezt az elképzelést, még mielőtt félresöpörnénk mint a romantikus *Naturphilosophie* megérdemelten elfeledett birodalmához tartozó, hagymázás teleologikus spekulációt. Talán nem valami hasonlóval találkozunk a történelmi tapasztalatban is? Idézzük fel Fellini *Satyriconját*, mely egyedülálló módon ábrázolja az antik Róma hedonista alakjait, akiket valami végtelen szomorúság kerít hatalmába. Fellini maga mondta, hogy éppen keresztény hite miatt szeretett volna olyan világról forgatni, ami a kereszténység küszöbén még nem ismerhette a megváltás fogalmát. Vajon a film pogány alakjainak különös szomorúsága – valamiféle alapvető – melankóliája nem azt akarja kifejezni, hogy előre érzik, az igaz Isten hamarosan megnyilatkozik, csak éppen ők túl korán születtek a megváltáshoz? És nem ugyanez a megfontolás rejlik az elidegenedés hegeli dialektikájának háttérében is? Most ne arra a paradicsomi állapotra gondoljunk, ami egy végzetes határsértés következtében elve-

szett – van valami fullasztó már a paradicsomi megelégedettségben (a „naiv”, organikus közösség elégedettségében) is, benne rejlik valamiféle vágyódás a friss levegő, egy kedvező alkalom után, hogy áttörjék az elviselhetetlen korlátokat. Ezzel a vágyakozással talál utat a Paradicsomba valami elviselhetetlen, mérhetetlen fájdalom és a kitörés igénye – az életet a Paradicsomban mindig is valami határtalan mélabú hatotta át. Ez a látszólagos ellentmondás talán magyarázatot ad a melankólia paradoxonára is. Elsősorban nem az ébreszt mélabút, hogy a Paradicsom, a kiegyensúlyozott, organikus Teljesség valamilyen csapás következtében múlttá vált – a melankólia ugyanis nem azonos a veszteség okozta szomorúsággal, sokkal inkább a Paradicsom lakóit sújtja, azokat, aki ott *vannak*, mégis arra vágnak, hogy kitörhessenek onnan: azok süllyednek melankóliába, akik ugyan még egy zárt univerzumban élnek, de már homályosan érzik, hogy létezik egy másik dimenzió, amit azonban épp nem érhetnek el, mivel kissé korán jöttek...

Nem szeretnék képtelen teleológiai spekulációkba bonyolódni, mégis úgy gondolom, hogy ez az olvasat az egyetlen módja annak, hogy távol tartsuk magunkat attól a naiv evolucionista elképzeléstől, ami a történelmi fejlődés lényegét az ősi, organikus életformák fokozatos

dezintegrálódásában látja (a *Gemeinschaft*től a *Gesellschaftig* stb.). Úgy hiszem, ennek épp az ellenkezője igaz: a haladás evolucionista fogalma az, ami lényegénél fogva teleologikus, hiszen úgy tekint a magasabb rendű állapotokra, mint ha azok az alacsonyabb rendű formákban rejlő lehetőségekből bontakoztak volna ki. Az efféle evolucionista haladásfogalommal szemben maradjunk inkább annál az elképzelésnél, mely szerint az Új azért bukkan fel, hogy feloldja a Régiben rejlő elviselhetetlen feszültséget, és mint ilyet, ott találjuk már a Régiben is, csak éppen negatív módon, végtelen szomorúságként és vágyakozásként „van jelen”.

Egészen más megközelítésben ugyan, de ugyanezt fejezi ki Walter Benjamin nyíltan antievolucionista elképzelése arról, hogy a forradalmi Tett messianisztikus ígérete visszamenőleg a Múltnak is megváltást kínál: a jelen forradalma visszamenőleg beteljesíti a múlt minden csalódásba torkollt vágyát és kudarcba fúlt forradalmi kísérletét. Ez azt jelenti, hogy szemben az evolucionista historizmussal, valóban *történeti* perspektívából szemlélve, a múlt nem egyszerűen múlt, hiszen önmagában hordozza saját jövőbeni Megváltásának utópikus ígértét is. Ezért ahhoz, hogy megérthessünk egy elmúlt korszakot, nem elég, ha csupán a történelmi körülmé-

nyekre figyelünk, éppúgy számot kell vetnünk a Jövő utópikus reményeivel is, amit e körülmények megghiúsítottak és összezúztak – azokat a reményeket, amelyeket „megtagadtak” és nem teljesítettek be – azaz: figyelembe kell vennünk a múlt történelmi valóságát is úgy, ahogyan az volt. Ha például meg szeretnénk érteni a francia forradalmat, akkor számot kell vetnünk a felszabadulás utópikus reményeivel is, amit a forradalom végkimenetele, a közönséges polgári valóság elárult – és így kell tennünk az októberi forradalom esetében is. Itt tehát nem idealista vagy spiritualista teleológiával van dolgunk, hanem egy történelmi korszak dialektikus megközelítésével, ahol a korszak „konkrét” definíciójának tartalmaznia kell azokat a megghiúsult lehetőségeket is, amelyeket a saját valósága inherens módon „megtagadott”.

Magyarán szólva, amikor azt mondjuk, hogy a jelen magát a múltat váltja meg, és hogy a múlt a jövőre utaló jeleket rejt, akkor ezzel historicista-relativista módon nem azt állítjuk, hogy nincs „objektív” történelem, s hogy a múltat mindig a jelen értelmezési horizontján interpretáljuk, azaz egy múltbeli korszak meghatározása – akár szándékunk ellenére is – magában foglalja jelen nézőpontunkat is. Amit mi állítunk, az valami sokkal radikálisabb: a valódi *történelmi* hozzáál-

lás (szemben a historicizmussal) nem a múltat (melyet mindig eltorzít jelenünk nézőpontja), hanem paradox módon *magát a jelen* „relativizálja” – jelenünkre nem tekinthetünk másképp, mint (nem egyszerűen a múlt történéseinek, hanem) a jövőre vonatkozó, s a múltban már benne rejlő, megghiúsult lehetőségeknek az eredményére. Más szóval: nem csak arról van szó – mint Foucault hangoztatta szívesen Nietzsche-re utalva –, hogy a múlt minden története a „jelen ontológiája”, hogy a múltat mindig a jelen elfogultságainak horizontján értelmezzük, és hogy a múltat vizsgálván valójában annak kísérteteivel van dolgunk, s e szellemek megidézése teszi lehetővé számunkra, hogy szembenézzünk jelen dilemmáinkkal. Mindezek mellett azt sem feledhetjük el, hogy a jelen történelem „tényleges” szereplőiként úgy kell tekintenünk önmagunkra, mintha a múlt nemzedékek kísértetei *bennünk* ölténének testet, és a mi időnk az, amikor e múltbeli generációk mintegy visszamenő hatállyal kiutat nyerhetnek az őket fogva tartó csapdából.

Mit felelhetünk a kritikára, ami automatikusan azt veti a szemünkre, hogy az eljövendő melankolikus sejtelmét csak akkor érzékelhetjük, ha a jövő perspektívájából, a teleológia szemüvegének torzító lencséjén keresztül olvasuk a múltat? Vajon nem arról van-e szó, hogy ez

a melankolikus sejtelem „valójában nem is volt ott”, nem több, mint egyfajta perspektivikus torzulás, amit csak későbbi nézőpontunkból láthatunk bele a múltba? (A helyzet hasonló ahhoz, mint amit a nyelv megjelenésére vonatkozó, jól ismert, körben forgó magyarázatával kapcsolatban figyelhetünk meg, s ami egyébként az ideológia melegágyául szolgál: „az emberek azért találták ki a nyelvi jeleket, mert valami mondanójuk volt egymás számára” – mintha a nyelv előtt már szükségük lett volna ilyesmire.) De vajon Marx nem mutatta meg a kiutat ebből a kutyaszorítóból, amikor azt hangsúlyozta, hogy az ember anatómiája ad kulcsot a majom anatómiájához, és nem fordítva? Más szóval az evolucionista nézőpont azért hibás, mert nem „nyitottként” értelmezi a múltat, ami a jövő felé mutató jeleket rejt, hanem elfogadja azt a „nyilvánvaló” előfeltevést, hogy a múlt ontológiailag hiánytalanul megalkotva, egyszerűen ott volt.

Ez a problémakör arra is lehetőséget nyújt, hogy új fényt vessünk a lacani gondolatok egyik homályos pontjára – mi volt előbb: a jelölő vagy a Valóson belül kialakult csapdahelyzet? Lacan időnként eredendő tényként tárja elénk azt, hogy a szimbolikus Rend traumatikus módon, parazitaként nő bele az élő szervezetbe: a Szimbolikus térhódítása az, ami kisiklasztja, kizökkenti a ter-

mészetes organizmus kiegyensúlyozott körforgását, olyan, borzalmas késztetéssé formálva a természetes ösztönöket, melyeket sohasem lehet tökéletesen kielégíteni, hiszen a természetes organizmus örök „élőhalotti” létre kárhoztatva, valami obszcén halhatatlanságban leledzve, újra és újra visszatér pályájára. Máskor Lacan, spekulatívabb-mitikusabb módon, valamiféle természetes túlkapás vagy egyensúlyvesztés után kutat, a meghibásodás, az iszonyatos kisiklás nyoma-it keresi, s ekkor úgy tekint a szimbolikus rendre, mint valami másodlagos in(ter)vencióra, ami arra rendeltetett, hogy „megszelídítse” a borzalmas túlkapást, és kivezessen a csapdahelyzetből. Nagy a kísértés, hogy azt állítsuk, a két változatot a materializmus és idealizmus közötti határvonal választja el egymástól: a szimbolikus Rend elsődlegessége nyilvánvalóan idealista, végső soron nem más, mint a természetes rendbe való isteni beavatkozás új változata; míg a második verzió – ahol a szimbolikus Rend a Valós borzalmas túlkapásaira adott válaszként jelenik meg – tulajdonképp az egyetlen materialista megoldás.

9. A STRUKTÚRA ÉS AZ ESEMÉNY.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a Struktúra és az Esemény meghatározhatatlan viszonyban áll egymással. Egyrészt az Esemény egy struktúrának, saját szinkron szimbolikus Rendjének lehetetlen Valója, az az erőszakos alapító gesztus, amely életre hívja a törvényes rendet, hogy ez a rend majd visszamenő hatállyal törvénytelennek minősítse őt, és annak a valaminek az elfojtott, kísérteties állapotába száműzze, amit soha nem lehet teljesen elismerni-jelképezni-bevallani. Egyszóval a szinkron strukturális Rend egyfajta védekezési alakulat saját alapító eseménye ellen, amely így csak egy mitikus, kísérteties narratíva alakjában ragadható meg. Másrészt azonban ennek épp az ellenkezőjét is állíthatjuk: vajon nem magának az Eseménynek a státusza (az eredendő, erőszakos alapító gesztus mitikus narratívája) az, ami végső soron fantazmatikus?

Vajon nem egy olyan fantáziaszülemény, aminek az a rendeltetése, hogy számot adjon arról, amiről nem lehet (a Rend eredetéről), azáltal, hogy elleplezi, láthatatlanná teszi a strukturális antagonizmus (a csapdahelyzet, a lehetetlenség) Valóságát, ami megakadályozza, hogy a strukturális, szinkron Rend egyensúlyi helyzetbe kerüljön? Rövidre fogva, a kérdés tehát az, hogy vajon nem épp az eredendő bűn Eseménye-e a másodlagos, retroaktív „projekció”, aminek az a szerepe, hogy a szinkron antagonizmust/csapdahelyzetet diakron narratív folyamattá értelmezze/alakítsa át? A kör tehát bezárul: a Struktúra csak annak árán láthatja el a feladatát, ha nyoma sem marad saját megalapozó Eseménye erőszakos jellegének, míg az Esemény narratívája végső soron nem más, mint fantazmagória, ami arra szolgál, hogy feloldja a struktúrateremtő/szinkron Rend elerőtlenítő antagonizmusát/inkonzisztenciáját. Nagyon fontos tehát, hogy különbséget tegyünk az „időtlen” antagonizmus lehetetlen Valósága és a be nem ismert, mégis szükségszerű kiegészítőként szolgáló, képzeletbeli, eredendően elfojtott narratíva között.

Ami az aktus mint valós fogalmát illeti, azt mondhatjuk, hogy az autentikus tett az Idő és az Örökkévalóság köztesében lelhető fel. Egyrészt a tett, mint Kant és Schelling vélte, az a pont,

ahol „az örökkévalóság megakasztja az időt”, ahol okok és okozatok temporális egymásra következésének láncolata megszakad, ahol „a semmiből megjelenik/közbelép valami”, ahol valami olyasmi történik, ami nem magyarázható az addigi történések láncolatának folyományaként/eredményeként. (Kant úgy fogalmazna, hogy az aktus jelöli a noumenális dimenzió közvetlen beavatkozását a jelenségvilágba, míg Schelling azt mondaná: a tett jelöli ki azt a pillanatot, amelyben az identitás mélységes/atemporális princípiuma – „azért cselekedtem így, mert így cselekedtem, minden különösebb ok nélkül” – átmenetileg felfüggeszti az elégséges ok elvének uralmát.) A tett ugyanakkor az idő örökkévalóságban/örökkévalóságból való felmerülésének pillanata is: Schelling szerint az aktus nem más, mint az eredendő elhatározás/elhatárolás (*Entscheidung*), ami a tiszta szimultaneitás csapdahelyzetét az örök múltba fojtja, ami az egyensúlyt megzavarva és a differenciálatlan Egész bizonyos aspektusait „egyoldalúan” előnyben részesítve kimozdít a holtpontról.⁶⁶ Egyszóval a valódi tett egy gesztus paradoxonja, egy olyan időtlen/„örök” gesztus paradoxonja, mely arra irányul, hogy a temporalitás/történeti-

⁶⁶ A cselekvés ezen elképzeléséről lásd Slavoj Žižek: *The Indivisible Remainder*, London, Verso, 1996, 1. fejezetét.

ség dimenzióját megnyitva felülkerekedjen az örökkévalóságon.

Ám e döntő probléma lényegét csak akkor ragadhatjuk meg, ha szem előtt tarjuk, hogy az „idő mint olyan” nem létezik, csupán a temporalitás/történetiség horizontjairól beszélhetünk, melyek mindegyikét a saját alapító gesztusát kizáró, „elfojtó” eredendő tett alapozza meg. Ernesto Laclau úgy fogalmaz, hogy az antagonizmus nem más, mint a feloldhatatlan ellentét által meghatározott társadalmi konstelláció „örökkévalóságának” az a pontja, avagy az a referenciapont, ami – az antagonizmust feloldandó – elindítja a történelmi folyamatot.⁶⁷ Judith Butler szavaival talán a „szenvedélyes kötődés” is e dialektikus „örökkévalóságra” aspirálna – az eredendően elfojtott/el nem ismert libidinális konstellációra, amiről nem csak azt állíthatjuk, hogy historikus-temporális, hanem azt is, hogy éppen ennek az elfojtása hozza létre és tartja fenn a historizáció különféle módozatainak sokaságát.⁶⁸

⁶⁷ Ld. Ernesto Laclau: *Emancipation(s)*, London, Verso, 1995.

⁶⁸ Erős a kísértés, hogy hasonlóképp értelmezzük Heidegger korai, proto-transzcendentális „Dasein analitikájától” a kései „Lét Történetéig” ívelő gondolamenetét: vajon nem épp ennek a historicitásnak a nem-historikus magva jelenti Heidegger náci politikai elkötelezettségének fel nem dolgozott traumája? Ami Heidegger háború utáni *elhallgatás*át illeti, azt, hogy kitarтоán visszautasította, hogy a nyilvánosság előtt leszámoljon múltjával, és egyértelműen elítélje a nácizmust és benne saját szerepvállalását – vajon nem *sokatmondó* ez a csend? Talán nem arról tesz egyértelmű tanúbizonyságot, hogy megmaradt traumatikus

Még egy olyan nyilvánvalóan hétköznapi téma is, mint a divat, kiváló példával szolgál arra, hogy miként tolja el vagy leplezi el az ideológia az osztályellentéteket: a koptatott farmer divatja például képzeletben feloldja az osztályantagonizmusokat, mikor olyan ruházatot kínál, amit azok is hordhatnak, akik „fent” vannak, és azok is, akik „lent” – a felső társadalmi réteghez tartozók azért vesznek koptatott farmert, hogy úgy tűnjön, szolidárisak a néppel, míg a szélesebb néprétegek azért viselik, hogy úgy nézzenek ki, mint akik „fent” vannak. Vagyis mikor az alsó társadalmi rétegek koptatott farmert húznak, a társadalmi státusz (a tulajdon) és az öltözék (a kopott, viseltes farmer) közötti látszólag közvetlen összefüggés kettős közvetítést leplez: azokat majmolják, akik a munkásosztály vélt külső megjelenését utánozzák. A helyzet végső ironiá-

„szenvedélyes ragaszkodása” a náci álomhoz, hogy valójában sohasem „temette el saját náci múltját”, nem jutott rajta túl, nem teremtette meg a távolságot vele szemben? Nem, Heidegger nem egyszerűen „elfojtotta” vagy „kitörölte” politikai elkötelezettségét: az, hogy kései éveiben visszavonult a közéletől, sokkal inkább azt bizonyítja, hogy még mindig sajgott a seb, hogy még mindig nagyon közelről és érzékenyen érintette a dolog, azaz a nácizmus jelentette számára az egyetlen elképzelhető politikai elkötelezettséget, az egyetlen alternatívát ahhoz, hogy visszavonuljon a tiszta gondolkodásba (mint egy megcsalt szerelmes, aki mélységes elkeseredésében, mert szeretője elárulta őt, lemond minden további szexuális kapcsolatról, vagyis képtelen továbblépni egy másik nőhöz, és így éppen a szexuális kapcsolattal szembeni *egyetemes* gyűlölete tanúskodik arról, hogy még mindig nem gyógyult be az a traumatikus sérülés, amit az az egy tönkrement kapcsolat okozott).

ja abban rejlik, hogy a cégnek, amely az ilyesféle termékek gyártására specializálódott – olyan termék előállítására, melynek az a szerepe, hogy elhomályosítsa/eltolja az osztályokat elválasztó hasadékot – éppen az a neve, hogy *Gap* [hasadék]. A Gap legfontosabb elméleti tanulsága egy marxista számára tehát az, hogy a társadalmi helyzet bármiféle kinyilvánítása kíméletlenül megkülönböztető/dialogikus jellegű: nemcsak abban az értelemben, hogy minden pozíció a szembenállóval való ellentétben jut kifejezésre, hanem abban a – még alapvetőbb – értelemben is, hogy A pozíció kinyilvánítása, minimális mértékben, már mindig is reflexív módon, egyfajta kezdeményező csapásként működik – A már előre úgy felel (a szembenálló) B lehetséges ellenvetéseire, hogy eltolja/elhomályosítja azt a hasadékot, ami elválasztja őt B-től. Vagyis ami a divatot illeti: nem egyszerűen arról van szó, hogy minden osztály vagy társadalmi réteg a maga divatját követi, vagyis azt, ami „kifejezi” a pozícióját, és nem is pusztán arról, hogy nem önmagából kiindulva határozza meg, hogy mi a módi, hanem mindig saját ellentétének divatjával szemben (így például a francia munkások azért viselnek svájci sapkát, mert a főnökeik nem azt hordják). A lényeg sokkal inkább az, hogy az adott társadalmi réteg által követett módi minden esetben

a saját strukturális ellentétének divatjához kapcsolódik, s arra törekszik, hogy a szembenállást eltolja. A reflexivitás itt eredendő: *soha nem* létezett egy kezdeti, „ártatlan” pillanat, amikor minden társadalmi réteg a „megfelelő” ruhát viselte (az alsó rétegek koptatott farmert, a felsők pedig élére vasalt fekete nadrágot); az osztályellentétek a kezdetektől fogva eltolódnak, a megelőző csapások és eltolások reflexivitásának foglyává válnak.

Most már kísérletet tehetünk arra, hogy pontosan meghatározzuk, mit is jelent az idő és az örökkévalóság közötti dialektikus viszony. Az „Örökkévalóság” nem atemporális, legalábbis abban az egyszerű értelemben, hogy az időn *túl* létezne; inkább az Eseményre vagy a Vágásra utaló név, mely feltárja az időbeliség dimenzióját, vagyis azt a dimenziót, amit a megragadására tett, kudarcot vallott kísérletek sorozataként/egymásutániságaként kell értelmeznünk. Mi másnak is nevezhetné a pszichoanalízis ezt az Eseményt/Vágást, mint *traumának*. A trauma „örök”, azaz: a maga teljességében soha nem temporalizálható/historizálható, hiszen ez az örökkévalóságnak az a pontja, mely körül az idő kering – akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy az Esemény, amelyhez az időbeliségen keresztül eljutunk, voltaképpen nem más, mint a maga után hagyott nyomok so-

kasága. Szó sincs tehát arról, hogy az Örökkévalóságot és az időt (a temporalizáció/historizáció értelmében) egyszerűen szembeállíthatnánk egymással. Örökkévalóság nélkül bizonyos értelemben nincs idő: a temporalitást az „örök” trauma megragadásának/szimbolizálásának/historizálásának kudarca tartja fenn. Ha sikerülne a traumát temporalizálni/historizálni, az idő dimenziója úgy, ahogy van, az időtlen, örök Mostba taszítatna/hullana. A historizmus szemben tehát azt az ellenvetést tehetjük, hogy nem vet számot azzal, hogy létezik az Örökkévalóságnak valamiféle traumatikus pontja, amely a temporalitás alapjául szolgál. Ha azt állítjuk, hogy minden meghatározott történelmi konstelláció megteremti a maga örökkévalóságát, az *nem* egyszerűen azt jelenti, hogy az Örökkévalóság a történelmi valóság által megalkotott ideológiai mítosz lenne. Az Örökkévalóság sokkal inkább az, amit *ki kell rekeszteni* annak érdekében, hogy a történelmi realitás megőrizhesse konzisztenciáját.

E megfontolások teológiai szempontból is különös jelentőséggel bírnak. A kereszténység előtti vallások megmaradtak a „bölcseesség” szintjén, mely minden időbeli, véges dolog elégtelen voltát hangoztatja, és vagy azt hirdeti, hogy mértéket kell tartanunk az evilági örömekkel szemben

(azaz nem kötődhetünk szenvedélyesen a véges dolgokhoz, hisz az öröm múltékony), vagy pedig azt, hogy hátat kell fordítanunk a temporális világnak, mert csak így juthatunk el az Igaz Isteni Tárgyhoz, amitől egyedül Üdvözülést remélhetünk. Ezzel szemben a kereszténység halandó/temporális individuumként állítja eléink Krisztust, és határozottan állítja, hogy csak az Inkarnáció időbeli Eseményében való hit vezethet el az örök igazsághoz és részesíthet bennünket megváltásban. Eppen ezért mondhatjuk azt, hogy a kereszténység „szeretetvallás”: a szeretetben kiválasztunk egy véges, temporális tárgyat, és figyelmünket e tárgyra összpontosítjuk, „mely többet jelent, mint bármi más”. Ugyanezzel a paradoxonnal szembesít bennünket a Megtérés és a bűnbocsánat sajátosan keresztény fogalma is: a Megtérés olyan időbeli esemény, mely *magát az örökkévalóságot* változtatja meg. A kései Kant volt az, aki megalkotta a választás noumenális aktusának fogalmát, melynek során az egyén saját örökkévalóságát választja, és ami ezért időbeli létezését megelőzve kijelöli földi sorsát is.⁶⁹ Az Isteni Kegyelem nélkül sorsunk változhatatlan maradna, végérvényesen rögzítené a választás örökkévaló aktusa; a kereszténység „jó híre” az,

⁶⁹ Ld. Immanuel Kant: *Vallás a tiszta ész határain belül* (Vidrányi Katalin fordítása), Budapest, Gondolat, 1974, első könyv.

hogy az őszinte megtérésben bárki „újrateremtheti” önmagát, azaz *megismételheti* ezt az aktust, s ezzel *megváltoztathatja magát az örökkévalóságot (semmissé teheti befolyását).*

Ezzel kritikus ponthoz érkeztünk, mégpedig a judaizmus és a kereszténység kapcsolatra vonatkozó kényes kérdéshez. A judaizmus azzal, hogy – ismét Judith Butler szavaival élve – „csökönnyösen ragaszkodik” alapító gesztusához, melynek erőszakosságáról nem vesz tudomást, és amely a jogrendet annak kísérteties másaként háborgatja, nem csupán önmagával hasonlik meg, mikor a szimbolikus Törvény „nyilvános” jellege elkülönbözik annak obszcén alapzatától (a jóvátehetetlen erőszak túlkapásának „virtuális” narratívájától, ami egyúttal a Törvény uralmát is megalapozza). Ez a hasadás azonos azzal, ami elválasztja a judaizmust a kereszténységtől. A judaizmus paradoxona abban áll, hogy pontosan azáltal marad hű az erőszakos alapító eseményhez, hogy *nem* vallja be, nem szimbolizálja azt, s éppen azért tesz szert hallatlan életerőre, mert „elfojtja” az Eseményt; ez az, ami lehetővé tette a zsidók számára a túlélést és fennmaradást, anélkül, hogy országuk vagy közös intézményi hagyományuk lett volna. Egyszóval a zsidók *nem számoltak le kísérteteikkel*, sőt éppen azért éltek túl minden megpróbáltatást,

mert nem voltak hajlandók *leszámolni e kísértetekkel*, mert nem akarták elvágni a titkos, eltagadott hagyományukhoz fűződő kötelékeket. Ezzel szemben a kereszténység a vallomás vallása: amint maga Freud állítja a *Mózes és az egyistenhit* című munkájában: a keresztények készek arra, hogy bevallják az eredendő bűnt (noha csupán áttételesen, nem az Atya, hanem Krisztus, Isten fia meggyilkolásának bűnét), s eljátszva maguk előtt, hogy megbékélhetnek vele, mintegy elárulják a bűn traumatikus hatását/súlyát.

Mindezek fényében világos, mit kezdjünk Foucault azon állításával, miszerint a pszichoanalízis jelenti a végső állomást a vallomás diskurzusában, mely a kora kereszténységgel vette kezdetét.⁷⁰ Vannak, akik úgy vélik, hogy a pszichoanalízist mindig is valamiféle zsidó attitűd jellemezte, s ezt a jellegét minden olyan próbálkozás dacára megőrizte, amely igyekezett elvágni a zsidósághoz kötő köldökzsinórt, és „gojjá” formálni azt (köztük például maga Freud is, mikor Jungot jelölte meg örököséként). Ha igazuk van, akkor kénytelenek vagyunk levonni azt a következtetést, hogy a pszichoanalízis közel sem tekinthető a vallomás diskurzusának, hiszen elfogadja

⁷⁰ Ld. Michel Foucault: *A szexualitás története I.* (Ádám Péter fordítása), Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996. E gondolatért Eric Santnernek tartozom köszönettel (magánbeszélgetés).

és megengedi, hogy minden diszkurzív alakzatunkra valamiféle „láthatatlan közvetítő” árnyéka vetül, s hogy örökkön ott kísért mögöttük valami traumatikus, fantomszerű „maradvány”, amit nem tudunk „megvallani”, s ami nem válhat szimbolikus univerzumunk részévé – keresztény nyelven szólva úgy is fogalmazhatnánk, hogy ez az, ami sohasem nyerhet megváltást, megszabadulást, ami nem lelhet végső nyugalomra, s amit nem lehet megbékíteni/megszelídíteni. Freud szellemében természetesen ezt az „eleven-holt” maradékot is *traumának* nevezhetnénk, arra a traumatikus magra utalva, amely obszcén/borzalmas „eleven-holt” maradékként „életben” tartja a diszkurzív univerzumot – azaz nem létezik élet anélkül, hogy ne kísérné az „élőhalott” obszcén-eleven-holt állandó, kísérteties jelenléte. Következésképp a pszichoanalízis végső célja nem az, hogy a vallomás által megbékítse/megszelídítse a traumát, hanem az, hogy elfogadja azt a tényt, hogy életünk egy olyan traumatikus mag köré szerveződik, amely túl van a megváltáson, s hogy létünknek egy dimenziója sohasem részesülhet megváltásban-szabadulásban.

Mindezt másként is megfogalmazhatjuk: a judaizmus jelképezi az univerzalizmusban rejlő paradoxont, miszerint az egyetemesség dimenzióját éppen a partikularitás szennyfoltjához,

az önmaga előtt is eltagadott alapítójához való „szenvedélyes kötődés” tartja fenn. A judaizmus így nem csupán kétségbe vonja azt a közhelyszerű vélekedést, amely szerint az univerzalitásért a partikularitásról való lemondással kell fizetnünk, hanem megmutatja azt is, hogy miként válhat az Univerzális vitalitásának végső forrásává az Egyetemest megteremtő gesztus partikularitásának szennyfoltja, amelyet önmagunk elől is el kell tagadnunk. Ha kiszakítjuk a megváltást nem nyerő/elfojtott partikuláris gyökereket, az Univerzális megkövül, és élettelen, üres, absztrakt univerzális formává válik. Vagy – még pontosabban fogalmazva – a judaizmus mintegy ironikusan kifordítja azt a szokványos marxista eljárást, amely az absztrakt Univerzális állításban elkülöníti azt a partikuláris tartalmat, ami valójában az állítást uralja („az általános emberi jogok valójában a ... [tulajdonnal bíró fehér férfiak] jogai”). A judaizmus e módszert kifordítva hallgatólagosan azt állítja, hogy a zsidó „partikularizmusnak”, a csökönyös ragaszkodásnak egy sor önkényes partikuláris előíráshoz, nem más a tényleges tartalma, mint a valódi Univerzalitás tételezése.

A dolgok azonban éppen ezen a ponton válnak bonyolulttá. Vajon a kereszténység valóban egyfajta átmenetet jelent abból az univerzalitás-

ból, amely nem szakad el partikuláris Alapjának túlzott erőszakosságától és a vitalitás forrásától egy olyan univerzalitásba, ami még a nyomát is kitörli e kontingens erőszaknak – egy olyan univerzalitásba, ami azáltal nyer Megváltást, hogy kiegyezik saját traumatikus Eredetével, hogy rituálisan színre viszi az alapító Bűnt, s a bűn nyomát is eltüntető Keresztáldozatot, és békére talál az Igében? Mi történik akkor, ha a szimbolikus Törvény és a támasztékául szolgáló túlzott erőszak obszcén, sötét mása közötti hasadás *nem* a tapasztalatunk végső horizontja? Mi történik akkor, ha éppen a Törvénynek és a Törvény kísérteties hasonmásának az összekuszálódása az, amit – mint azt Szent Pál a rómaiakhoz írott levelében állítja – a keresztény (önzetlen szeretetként értett) *agapé* segítségével magunk mögött hagyhatunk? Mi történik akkor, ha a páli *agapé*, mely túllép az egymásba bonyolódott Törvényen és bűnön, *mégsem* arrafelé vezet, ahol a bűn egyedisége egészen beleolvad a Törvény univerzális birodalmába, hanem éppen az ellenkező irányba, egy mindedig ismeretlen gesztushoz, amellyel magának a Törvénynek – vagy ahogy Pál mondta: a „törvényért való halálnak” a birodalmát hagyjuk magunk mögött? Azaz: mi történik akkor, ha a keresztény fogadás *nem* hoz Megváltást abban az értelemben, hogy az univerzális

Törvény birodalma visszamenőleges hatállyal eliminálhatja – integrálhatja, megbékítheti, eltüntetheti – önmaga traumatikus eredetét, hanem valami egészen mást jelent: annak a gordiuszi csomónak az átvágását, amely a Törvényt és az azt megalapozó törvénszegést ördögien összekuszálta?

Sokan talán azért találják problematikusnak az *agapé* páli fogalmát, mert látszólag *felettes énné emeli* a szeretetet, amit már-már kanti módon kell elgondolnunk – azaz: nem a nagylelkűség spontán túlcsoordulásaként, sem pedig tolakodó magatartásként, hanem egyfajta önelnyomó *kötelességként*, amely azt követeli, hogy szeressük felebarátainkat és gondoskodjunk róluk, olyan kemény *munkaként*, amit csak akkor végeztünk el, ha megfeszített küzdelemben sikerült legyűrnünk „patologikus” természetes hajlamainkat. Ilyen értelemben az *agapé* az *erősz* ellentéte, ami elsősorban nem az érzéki vágyra utal, hanem olyasfajta kedvességre és gondoskodásra, amely a természetünkől fakad, s ezért elégedettséggel tölt el bennünket, ha neki megfelelően cselekszünk. De vajon valóban így gondolkodik Szent Pál? És ha inkább úgy tekint a szeretetre, mint aminek a *Törvény jelöli ki a határait*, úgy, mint valami küzdelemre, ami a Törvény által előidézett bűnös túlkapás elfojtására irányul?

Így vajon a valódi *agapé* nem valami szerényebb, természetes jószághoz lesz hasonlatos?⁷¹

Kieślowski *Három szín - Kék* című filmjének zárójelenetében a páli *agapé* végül a filmvásznon is kifejezési formára talál. Miközben Julie-t, a hősnőt látjuk egy folyamatos totálképen, amint szeretkezés után az ágyban ül, a kamera négy különböző jelenetet tár elénk (a Korintusiakhoz írott első levél szerelemről szóló sorainak kórusfeldolgozásával kísérve). A lassan egymás után úszó képeken olyan embereket látunk, akiket bensőséges viszony fűz Julie-hoz: Antoine-t, azt a fiút, aki szemtanúja volt az autóbalesetnek; amelyben Julie férje és gyermekei életüket vesz-

⁷¹ A kereszténység története során, már a 12. század egyedülállóan spirituális korszakában szemtanúi lehettünk annak, hogy miként próbálták meg kétszer is – noha nem egymástól független módon – megfordítani az *erósz* és az *agapé* közötti viszonyt. De nem is csodálkozhatunk azon, hogy a felforgatásra irányuló két kísérlet, a kereszténység katarizációja és az udvari szerelem, ellenkező előjellel bár, mégis ugyanannak a történelmi mozgalomnak a részei voltak – mindkettő valamiféle rövidzárlatot okozott, ami szigorúan páli nézőpontból szükségképpen illegitimnek tűnik. Az udvari szerelem alapvetően úgy működött, hogy az *agapé*t visszafordította *erósz*sá: újra kellett definiálnia magát a nemi szerelmet úgy, hogy az jelentse a végső, örök erkölcsi Kötelességet, az *erósz*t pedig az *agapé* fenséges szintjére kellett emelnie. A katarizáció ezzel szemben határozottan elutasította az *erósz*t mint olyat – számukra az *erósz* és az *agapé* közti ellentét a gnosztikus-dualisztikus kozmikus polaritás szintjén létezett: még a „legmértékletesebb” szexualitás sem lehet elfogadható; minden szexuális aktus, legyen bár szó a törvényes hitvessel folytatott viszonyról, végső soron vérfertőző, hiszen a földi életet igenli és annak reprodukcióját szolgálja, márpedig ez a világ a Sátán műve. Így a katarizáció számára Isten, aki a Biblia elején azt mondja, hogy „Legyen világosság!”, nem más, mint maga a Sátán.

tették; az édesanyját, aki csendben üldögel a szobájában, az öregek otthonában; látjuk a barátnőjét, a sztriptíz táncosnő Lucille-t, aki épp a night club színpadán dolgozik; és láthatjuk Sandrine-t, elhunyt férje szeretőjét is, aki a halott férfi magzatát hordozza, s terhessége utolsó szakaszában járva éppen meztelen hasát simogatja. Az egymás után úszó képek (melyeket csupán egy sötét, elmosódott háttér választ el egymástól, amin a kamera keresztülpásztáz), olyan rejtélyes szinkronitást teremtenek, ami valamiképp Hitchcock *Szédülésének* híres, 360 fokos kameramozgással felvett jelenetét idézi: ott a pár szenvedélyes ölelkezését láthatjuk, miután Judy tökéletesen átformálódott Madelaine-né, és miközben a kamera egy teljes kört ír le körülöttük, a jelenet elsötétül, és a háttér, a (Judy szállodai szobáját mutató) díszlet, átváltozik Scottie és Madelaine utolsó ölelkezésének helyszínévé (a San Juan Batista misszió istállójává), majd újra visszaalakul hotelszobává. Mintha a kamera egy bizonytalan, álomszerű térben pásztázna egyik színről a másikra, ahol a jelenetek a sötétségből bukkannak elő. Hogyan értelmezzük hát a *Kék* páratlan felvételét? A megoldás kulcsa egy másik jelenetben rejlik – azokban a szintén egyedülálló képsorokban, amelyeken Julie-t láthatjuk a történet kezdetén, amint a balesetet követő teljes sokk

atavisztikus állapotában, csendben fekszik a kórházi ágyban. Egy nagyközei felvételen Julie szeme jóformán a teljes filmképet kitölti; s mi csak a szemében tükröződve láthatjuk a kórházi szoba tárgyait, mintha egy-egy részlet valóságát vesztett kísérteties látomásai lennének. Úgy tűnik, ez a képsor tökéletesen visszaadja Hegelnek a „világ éjszakájáról” írt híres sorait:

Az ember ez az éjszaka, ez az üres semmi, amely mindent a maga egyszerűségében tartalmaz, számtalan kép és képzet gazdagsága, melyek éppen nem ötlenek eszébe vagy épp nincsenek jelen. Ez az éjszaka, a természet bensője, mely itt létezik – *a tiszta szubjektum*. A fantasztikus képzetekben mindenütt éjszaka van; hol egy véres fej, hol egy fehér alak bukkan hirtelen elő, s éppoly hirtelen el is tűnik. Aki az ember szemébe néz, bepillant ebbe az éjszakába – oly éjszakába, mely *félelmetessé* válik...⁷²

Itt ismét érdekes párhuzam kínálkozik a Szédüléssel: a főcímlista mögött pergő (méltán) híres képsoron különös alakzatok bukkannak elő egy nő szemének sötétjéből, mintha csak bejelentnék, hogy a színen megjelennek majd az – évtize-

⁷² G. W. F. Hegel: *Jénai reálfilozófia* (Révai Gábor fordítása), In: G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest, Gondolat, 1982, 341. o. Az idézett szakasz alaposabb elemzését lásd: Slavoj Žižek: *The Ticklish Subject*, London, Verso, 1999, 1. fejezetében.

dekkal a film forgatása után megalkotott – káoszelmélet „különös attraktorai” is. A *Kék* premier plánban mutatott szeme Julie szimbolikus halálát jelképezi: nem a valódi (biológiai) halált, hanem a szimbolikus környezetével kialakított kapcsolatának felfüggesztését, míg a zárójelenet arra utal, hogy a nő újra igent mond az életre. Most már világosan láthatjuk, miként kapcsolódik egymáshoz a két jelenet: mindkettő olyan képet tár elénk, ami fantazmatikus – mindkét esetben tárgyak részleteit látjuk az Üresség sötét háttére előtt lebegni (az első esetben a szem, a másodikban pedig a filmvászon meghatározatlan sötétsége előtt). A tonalitás azonban eltérő: attól a képtől, ami az egész valóságot a szemben látható kísérteties tükröződéssé redukálja, ahhoz az éteri fényben úszó jelenethez jutunk, amely szintén kibillen a valóságból (az adott élethelyzetben való részvétel realitásából). Csakhogy utunk a tiszta szinkronicitás, egy csaknem misztikus csendélet, az időtlen Most irányába vezet, ahol a különböző jelenetek partikuláris kontextusukból kiszakadva egymásba vibrálnak. A két felvétel így a *szabadság* két ellentétes aspektusát jeleníti meg: egyrészt a tiszta, önmagára vonatkozó negativitás, az önmagába való visszahúzódás absztrakt szabadságát, amely elvágja a valósághoz fűző kötelékeinket; másrészt pedig mások szerető elfogadásá-

nak „konkrét” szabadságát, melyben szabadként tapasztaljuk meg önmagunkat, és másokhoz való viszonyunkban kiteljesedhetünk. Az átmenet során az út, Schellinggel szólva a szélsőségesen önző összehúzódtástól a határtalan kiterjesztésig vezet. Így amikor a jelenet végén Julie sírva fakad (amit egészen addig képtelen volt megtenni), akkor a gyászmunkája befejeződött, kibékült az univerzummal, és nem a szomorúság és a fájdalom könnyeit hullatja, hanem az *agapé*, az élet rejtelmes szinkronicitására mondott *Igen!* könnyeit.⁷³

Más módon is megközelíthetjük ezt a problémát, mégpedig a képrombolás témáján keresztül. Általában azt mondják, hogy a pogány (zsidóság előtti) istenek „antropomorfak” voltak (az ókor görög istenei például paráználkodtak, csaltak és más emberi szenvedélyek rabjaivá váltak), és a zsidó vallás volt az első, amely a képrombolással kíméletlenül „dezantropomorfizálta” az Istenséget. Mi van akkor, ha a dolgok mégis épp ellenkezőleg állnak? Mi történik akkor, ha az arra mutató igény, hogy megtiltsák Isten képmásának megalkotását, éppen Isten „megszemélyesítéséről” tanúskodik, arról, ami ott cseng az Úr szavaiban is: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá” (Gen 1,26) – mi történik akkor, ha

⁷³ Kieślowski *Kék* című filmjének értelmezése során újból Scribner: *Working Memory* című munkájára támaszkodtam.

a zsidó képromboló tiltás valódi célpontját nem a pogány vallások jelentették, hanem *saját* Istenüknek antropomorfizálása/perszonalizálása? Mi van akkor, ha a zsidó vallás *maga* gerjeszti azt a tiltakapást, amit meg kell tiltania? A pogány vallásokban az ilyesféle tiltás egyszerűen *értelmetlen* lett volna. (A kereszténység ennél is tovább megy egy lépéssel, mikor azt állítja, hogy Isten és az ember nem csupán hasonlatosak egymáshoz, hanem Krisztus alakjában közvetlenül *azonossá* is válnak: „nem csoda, hogy az ember úgy néz ki, mint Isten, hiszen az ember (Krisztus) *nem más*, mint Isten”). Az általános vélekedés szerint a pogányok antropomorfizálták isteneiket, a zsidók radikális képrombolók voltak, a kereszténység pedig egyfajta „szintézist” alkotott, mikor részlegesen visszatért a pogánysághoz azzal, hogy megalkotta a szenvedő Krisztus ikonját, vagyis az „abszolút ikont, ami minden más ikont eltöröl”. Erre persze bárki azt felelhetné, hogy a zsidó vallás megmarad az antropomorfizmus absztrakt/közvetlen tagadásánál, és mint ilyen hozzá kötődik, hiszen a közvetlen tagadásában határozza meg önmagát, és csak a kereszténység az, ami ténylegesen „szembelyezkedik” a pogánysággal.

Imaginárius szinten az ember egyenesen Isten képére/hasonlatosságára teremtett. A zsidó valóság közvetlen tagadás: „Nem ábrázolhatod Istent”;

„Istennek nincs számunkra látható arca”. Ezzel szemben a kereszténységnek már nincs szüksége tiltásra, mert jól tudja, hogy az arc-kép csupán *külsőség*. A gyermek szentimentális kérdésére, mely azt firtatja, hogyan is néz ki az Úr arca, a pap azt feleli, hogy amikor csak a gyermek egy jóságtól, jóindulattól sugárzó arcot lát, bárkié legyen is ez az arc, Isten arcát pillantja meg benne. Az érzelmes közhely mélyén annak igazsága rejlik, hogy az Érzékfelettit (az Úr arcát) megpillanthatjuk egy tűnő, gyorsan tovasikló jelenésben, egy földi arc „grimaszán”. Az ember *ebben* az értelemben valóban olyan, mint Isten (egy „jelenség”, ami egy röpke pillanatra a valóság egy darabkáját olyasvalamivé lényegíti át; ami az Örökkévalóság érzékfelettségét sugározza): az arc érzékelhető képe mindkét esetben a látszatnak, a fenséges dimenziójának a struktúráján *keresztül jelenik meg*. Azaz: mint Lacan Hegelt követve feltételezi: az érzékfelettség nem más, mint maga a látszat. Épp ezért elfogadhatjuk Butler kritikus ellenvetését, amely szerint a lacani Szimbolikus csupán *hegemonikus imaginárius*⁷⁴, de csak akkor, ha ragaszkodunk a hegemonia laclai értelmezéséhez, és nem úgy tekintünk rá, mintha pusztán beemelnénk egy imaginárius mátrixot egy globá-

⁷⁴ Ld. Butler: *Bodies That Matter*ben megjelent rendszerező, kritikus Lacan-tanulmányát (New York, Routledge, 1993, 57–91. o.)

lisan tárgyasult/törvénybe foglalt szabályba és/vagy modellbe. Akár azt is mondhatnánk, hogy az igazi Imaginárius és Szimbolikus *qua* Imaginárius „mint olyan” közötti különbség lényege tulajdonképpen abban áll, amire a Lacan által oly sokat idézett ógörög anekdota Zeuxiszének és Parrhaszioszának vetélkedése során is fény derül: az egyiket rászedte egy kép, mert valóságosnak vélte a festett madarakat, míg a másik, mikor meglátta a vászonra festett fátylat, így szólt a festőhöz: „rendben, leplezd le a képet, hadd lássam a lepel mögött a festményt!”⁷⁵ Ebben a második esetben a kép rászéd bennünket, csak hogy nem azért, mert arra csábít, hogy a festett tárgyat „valóságos dolgoknak” véljük, hanem mert elhiteti velünk, hogy a fátyol mögött valami „valós dolog” rejlik – a megtévesztés ez esetben valóban szimbolikus. A tulajdonképpeni szimbolikus dimenzió így a *látszat* dimenziója – azé a látszaté, ami éppen ellentéte az imaginárius *szimulákrumnak*. A fenségessé magasztosult látszatban a tényleges imaginárius tartalom a „lehetetlen” Túl-világ (a Dolog, Isten, Szabadság) beállója, helyettese – éppen úgy, ahogyan Laclaunál „a partikuláris (tartalom) által a hegemonia egy lehetetlen tota-

⁷⁵ Valójában Zeuxisz egy szőlőfürt tökéletesen megfestett képét mutatta be, ami olyannyira megtévesztette a madarakat, hogy rászálltak a képre, és csipegetni kezdték azt. (A ford.) Ld. XXXVIII–XXXIX. o.

litást reprezentál, olyan totalitást, amivel összemérhetetlen”.⁷⁶ Röviden tehát: amint belépünk a szimbolikus jelenség dimenziójába, az imaginárius tartalom részévé válik/foglyául esik az üresség, a negativitás dialektikájának.⁷⁷

⁷⁶ Ernesto Laclau: *The Politics of Rhetoric*, felszólalás a „Kultúra és materialitás” című konferencián, University of California, Davis, 1998. április 23–25.

⁷⁷ Lacan szublimációfogalma egy egyszerű, ámbar radikális művelet eredménye: összekapcsolja a freudi szublimáció problematikáját (amiről némiképp leegyszerűsítve annyit mondhatunk, hogy mindez abból áll, hogy áttolja a libidót arról a tárgyról, ami valami közvetlen testi szükségletet elégít ki, egy olyan tárgyra, ami nem kapcsolódik egyértelműen e szükséglethez: a destruktív irodalomkritika agresszivitásá, az emberi test tudományos kutatása voyeurizmussá szublimálódik...) a „fenségesről” szóló kanti elképzeléssel (mikor egy empirikus tárgy/esemény nem képes megfelelően reprezentálni a noumenális ideát, ezt a transzfemenális ideát idézi meg, miképp a szélsőséges természeti jelenségek – mint a vihar és a földrengés –, melyek fensége nem fejezheti ki adekvát módon a noumenális szabadságot, s ezért olyasféle okoskodáshoz vezet, mint az, hogy: „a Természet még leghatalmasabb formájában is végtelenül kisebb, mint szabadságom”).

Lacan a kanti noumenális Dologot a lehetetlen/valós Dologgal, a vágy végső tárgyával helyettesíti – így a szublimáció eredendően nem a konkrét anyagi, szexuális stb. szükségletektől a szellemi vonatkozású tartalmakig vezető mozgást jelenti, hanem a libidó elmozdulását a „hasznavehetetlen” dolog ürességétől a szükséglet olyan meghatározott, materiális tárgyáig, ami fennkölt jelleget ölt, amint elfoglalja a Dolog helyét. Ez az oka annak, hogy Lacan úgy határozza meg a szublimációt, mint a tárgynak a Dolog rangjára való emelkedését: akkor beszélhetünk „szublimációról”, ha egy tárgy, mindennapi valóságunk egyik eleme, elfoglalja a lehetetlen Dolog helyét. Ez a Dolog lényegénél fogva torz: csak akkor észlelhető, ha oldalról, részlegesen, eltorzult formában, önmaga árnyékaként látjuk – ha egyenesen ránézünk, semmit nem látunk, csak a puszta ürességet. (Hasonlóképp beszélhetünk temporális anamorfózisról is: a Dolog csak a szüntelen halogatás által, és csupán önmaga hiányzó referenciapontjaként érhető el.) A Dolog tehát szó szerint valami teremtet – olyasmi, aminek körülhatárolt helye van, és – amihez kerülőutak hálózata vezet éppen elkerült baleseteken át, határozott útvonal nélkül.

Schelling volt az, aki a filozófia nyelvén is megfogalmazta, hogy Isten keresztény „humanizációja” semmiképp sem azt jelenti, hogy Istent antropomorfikus módon egy képzeletbeli emberi teremtménnyé redukálják. Schelling kifejezetten antropológiai tárgyú szövegei sokszor bizony unalomba hajlanak, és csalódást keltenek, ám mikor antropológiai utalásai (vagy inkább az emberi pszichével kapcsolatos belátásai) puszta „illusztrációként” vagy a legabsztraktabb teozófiai elmékedéseket magyarázó metaforaként jelennek meg, az eredmény lélegzetelállítóan megvilágító erejű lesz. (Például az Ige isteni kinyilatkoztatásával kapcsolatos fejtegetése során, hogy az Istent elgyengítő örület holtpontról kimozdítson, azt a mindenki által ismert pszichológiai tapasztalatot idézi, amikor hirtelen „megtaláljuk a megfelelő szót”, és ez feloldja a hosszú ideig húzódó tehetetlen habozást.) A Schelling munkáit jellemző efféle egyenlenségek arra figyelmeztetnek bennünket, hogy nem lenne szabad elfogadnunk azt az elterjedt redukcionista szemléletet, amely szerint Schelling mítoszteremtő narratívája arról, hogy mi zajlott le Isten elméjében, mielőtt a világot megteremtette, nem több, mint mélypszichológiai megfigyelések ködös általánosítása – vagyis ha Schellinget ilyen titkos pszichoanalitikusként olvassuk, akkor célt tévesztünk.

Erős a kísértés, hogy azt tegyük, amit Adorno, mikor jól ismert módon megfordította Croce leereszkedő historicista kérdését (ami egyébként legjelentősebb munkájának címe), mely azt firatja, hogy „mi holt és mi élő a hegeli dialektikában?”⁷⁸ Manapság nem ezeket a historicista kérdéseket kell feltennünk: „Milyen szerepet játszhatnak Schelling gondolatai napjaink helyzetének alakulásában? Miként olvassuk, hogy megértsük azt, amit még elmondhat nekünk?” Ehelyett inkább arra kellene rákérdeznünk, hogy „Mit gondolna ma Schelling rólunk?” Hovatovább hasonló módon meg kellene fordítanunk az Isten és az ember közötti viszonyt is: Schelling problémája nem az, hogy „Mit jelent számunkra, az emberek számára Isten? Jelent-e még egyáltalán valamit? Számot adhatunk-e az emberi történelemről anélkül, hogy Istenre hivatkoznánk? Isten vajon csupán az emberi fantáziák kivetülése lenne?” Schelling mindennek éppen az *ellenkezőjére kíváncsi*: „Mit jelent az ember Isten számára?” Azaz soha nem feledkezhetünk meg arról, hogy Schelling kiindulópontja mindig is Isten, maga az Abszolútum, épp ezért azt szeretné tudni, hogy „Milyen szerepet játszik az ember megjelenése a Mennyei életben?

⁷⁸ Ld. Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963, 13. o.

Miért teremtette meg Isten az embert – miféle csapdahelyzetből keresett kiutat?” Ebben a kontextusban megint csak célt téveszt a Schelling „antropomorfizmusát” illető kritika, amely azt kifogásolja, hogy a Mennyei élet ábrázolása során pszichológiai megfigyelésekre támaszkodik. A Mennyei életet vizsgálva az „antropomorfizmus” nemcsak hogy nem kerülhető el, hanem egyenesen szükséges – nem azért, mert az ember Istenhez „hasonlatos”, hanem azért, mert az ember egyenesen a része a Mennyei életnek, azaz: mert Isten csak az emberben, az emberi történelemben valósítja meg Önmagát, és lehet valóban élő Istenné.

10. A TÍZPARANC SOLATTÓL AZ EMBERI JOGOKIG

Ha szembe akarunk szállni a napjaink New Age-es újpogányságának támadásával, elméletileg természetesen és politikai szempontból is figyelemre méltónak tűnik, ha a zsidó-keresztény logika mentén haladunk tovább. Az újpogány elképzelésekhez igazodva John Gray, *A férfiak a Marsról, a nők a Vénuszról jöttek* című könyv szerzője az Oprah Winfrey Show-ban nemrég a narratív-dekonstruktív pszichoanalízis vulgarizált változatával állt elő: mivel voltaképp *azonosak vagyunk* azokkal a történetekkel, amelyeket magunkról mesélünk, csak úgy juthatunk túl a lelki holtpontra, ha „pozitív” és kreatív módon újraírjuk múltunk narratíváját. Gray itt nem arra a kognitív terápiás eljárásra gondol, melynek során az önmagunkkal kapcsolatos „hamis vélekedéseket” átformáljuk pozitív megerősítéssé,

annak megerősítésévé, hogy mások szeretnek bennünket, és képesek vagyunk a kreatív teljesítményre. Gray javaslata egy sokkal „radikálisabb” pseudofreudiánus eljárás, melynek lényege abban áll, hogy vissza kell térnünk az eredendő traumatikus sérülés jelenetéhez. Azaz: Gray elfogadja azt a pszichoanalitikus elgondolást, amely szerint a kora gyermekkori traumatikus tapasztalat mindörökké nyomot hagy a szubjektum későbbi fejlődésén, de közben ad az elképzelésnek egy patológikus csavart is. Gray ugyanis azt feltételezi, hogy szubjektumnak – miután visszatér az eredeti traumatikus jelenethez, s így közvetlenül is konfrontálódik vele – a terapeuta vezetésével újra kell írnia ezt a jelenetet – ami egyúttal szubjektivitásának alapvetően fantazmatikus vázát adja – mégpedig úgy, hogy egy „pozitívabb”, emberségesebb és produktívabb narratíva részévé válhasson. Ha mondjuk a tudattalanodat uraló traumatikus jelenetben, mely eltorzítja és gátolja a kreatív magatartást, apád azt kiabálja, hogy „Te semmirekellő! Kutyába se veszlek! Semmire sem fogod vinni!”, akkor úgy kell átírnod a jelenetet, hogy egy jószándékú apa kedvesen rád mosolyogjon és ezt mondja: „Ügyes vagy! Tökéletesen megbízom benned!” (Az egyik Oprah Winfrey Show-ban Gray nyomban el is játszotta ezt az „írjuk át a múltbéli tapasztalatot” egy növel,

aki a végén hálásan átölelte őt, s örömkönnyeket hullatott, mert többé nem kísérti őt apja lekezelő viselkedése.) De játsszuk végig a játékot: ha a Farkasembernek kellene visszatérnie a szülői *coitus a tergo* traumatikus jelenetéhez, mely meghatározta pszichés fejlődését, akkor számára az lenne a megoldás, ha oly módon írná át a jelenetet, hogy szüleit csupán feküdni látta az ágyban, amint apuci újságot, anyuci pedig egy romantikus regényt olvasott.

Noha ez az eljárás nevetségesnek tűnik, ne feledkezzünk meg arról, hogy megvan a maga PC-változata is, amelynek során etnikai, nemi és egyéb kisebbségek pozitívabb, önigenlőbb módon írnák újra a múltjukat (így az afroamerikaiak azt állítják, hogy a régi afrikai birodalmak még jóval az európai modernitás előtt magasan fejlett természettudománnyal, technológiával stb. bírtak). De elképzelhetjük, hogy ugyanilyen módon átírjuk a Tízparancsolatot is. Túl szigorú valamelyik parancs? Akkor térjünk vissza a Sínai-hegyre és írjuk újra: házasságtörés – miért is ne, ha szívből jön, és a teljes önmegvalósítás célját szolgálja. Mikor utólag, visszamenő hatállyal teljes egészében átírjuk a múltat, akkor elsősorban nem a „rideg tények vesznek el, hanem azon traumatikus összeütközés Valóság, melynek a szubjektum lelki ökonómiájában játszott struk-

turáló szerepe mindörökre ellenáll a szimbolikus újraírásának.

Nem véletlenül említettük a Tízparancsolatot: nyugati hagyományunkban a traumatikus Valós példaszzerű esete a zsidó Törvény. Nem fedhetjük el, hogy a zsidó hagyomány a mózesi Isteni Törvényt *kívülről kényszerítettként, esetlegesként és traumatikusként* tapasztalja meg – azaz: a „törvényt alkotó” lehetetlen/valós Dologként. Amiről azt mondhatjuk, hogy a vallási-ideológiai interpelláció abszolút cselekménye – a Tízparancsolat kinyilatkoztatása a Sínai-hegyen – az épp az ellentéte mindannak, ami az önismeret által, az önmegvalósítás során, „organikusan” jön létre. Ezért a zsidó-keresztény tradíciót határozottan el kell különítenünk az önmegvalósítás és önkiteljesítés New Age-es, gnosztikus kérdéskörétől: mikor az Ószövetség előírja, hogy szeretned és tisztelned kell felebarátodat, akkor nem az imáginárius hasonmásodra/alteregódra gondol, hanem a felebarátodra *qua* traumatikus Dologra. A New Age szemléletével ellentétben, amely végső soron úgy gondol a Másikra/a Felebarátra, mintha az nem lenne több, mint a saját tükörképem, vagy az önmegvalósítás útján tett újabb lépésem (akárcsak a jungi pszichológia, mely úgy tekint a körülöttem lévőkre, mint ha egyszerűen csak saját személyiségem külön-

böző, el nem ismert aspektusainak kivetítései/externalizációi lennének), a judaizmus olyan hagyományt teremt, amelyben a felebarát lényének mélyén mindörökre marad valami, ami idegen és traumatikus – a felebarát mindig is valami mozdatlan, kifürkészhetetlen, rejtélyes jelenség lesz, ami *hisztérikussá* tesz engem. (Van egy másik aspektusa is ennek a dolognak – vagyis annak, hogy éppen az ellenkezőjét tételezzük a ténynek, miszerint a zsidó Istenben elapadt a *jouissance*, s hogy Isten nem több egy önreferenciális Névnél, a nem szubsztanciális kinyilatkoztató tiszta szubjektivitásánál. A másik vonatkozás tehát az, hogy az egyetlen terület, ahol az ember megmutathatja, hogy hűen követi az isteni Törvényt, az a „szeresd felebarátodat” parancsának, vagyis a társadalmi-erkölcsi cselekvésnek a terepe. Tehát a misztikus-spirituális önmegvalósítás „benső ösvényén” haladva semmiképp sem rövidíthetjük le a mennyei dimenzió felé vezető utat.) Mindezek fényében világos, hogy miért nevezhetjük Lacant radikálisan *narratívaellenesnek*: mikor azt állítja, hogy a szimbolikus Törvénnyel szembesülve valami traumatikussal, a kifürkészhetetlen Valóssal találjuk szemben magunkat, akkor a pszichoanalízist közvetlenül beemeli a zsidó hagyományba.

Am nem hagyhatjuk figyelmen kívül a Tízparancsolat (a traumatikus módon ránk rótt

Isteni Parancsok) és annak modern másikja, az ünnepelt „emberi Jogok” közötti kölcsönös kapcsolatot sem.⁷⁹ Posztpolitikai, liberális-engedékeny társadalmunk kiválóan szemlélteti, hogy az emberi jogok végső soron, lényegüknel fogva, egyszerűen a Tízparancsolat megszegésére való jogot fejezik ki. „A magánélethez való jog” nem más, mint a titkos házasságtöréshez való jog ott, ahol senki sem lát, vagy ahol senkinek sincs joga bepillantani az életembe. „A boldoguláshoz és a magántulajdonhoz való jog” valójában a lojálisra (mások kizsákmányolására) jogosít fel. „A sajtó szabadsága és a szabad véleménynyilvánításhoz való jog” – jog a hazugságra. „A szabad polgárok fegyverviseléshez való joga” – megengedi, hogy öl. És végül a „vallásos hit szabadsága” – nem más, mint annak joga, hogy hamis isteneket imádjunk. Az emberi jogok *közvetlenül* természetesen nem hagyják jóvá, hogy megszegjük a Tízparancsolatot – egyszerűen arról van szó, hogy a (vallási vagy világi) hatalom hatókörén túl biztosítanak egy „szürke zónát”. Eme homályos zónában megszeghetem a Tízparancsolatot, és ha a Hatalom mégis betekintést nyer ide, letolt nadrággal rajtakap, és megpróbálja meg-

⁷⁹ Ezen a ponton Julia Reinhard Lupton (University of California, Irvine) és Kenneth Richard (University of California, Los Angeles) mindeddig publikálatlan, *The Subject of Religion: Lacan and the Ten Commandments* című tanulmányára támaszkodom.

előzni törvénytétésemet, akkor azt kiálthatom, hogy ez „Támadás az alapvető emberi Jogaim ellen!” A lényeg az, hogy a hatalom szerkezeténél fogva képtelen egyértelműen kijelölni a határokat, és csak a Jogokkal való „visszaélést” akadályozza meg, mégpedig úgy, hogy közben ne éljen vissza a megfelelő alkalmazásával, azaz, *ne* sértse meg a Tízparancsolatot.⁸⁰

A mi politikailag korrekt korunkban valami hasonlót figyelhetünk meg a heteroszexuális csábítással kapcsolatban is: a két halmaz, a PC viselkedés halmaza és a csábítás halmaza valójában sehol sem metszik egymást; azaz nincs olyan csábítás, amit valamilyen módon ne értelmezhetnénk tisztességtelen, „inkorrekt” tolakodásként vagy zaklatásként – mindig lesz egy olyan pont, ahol az embernek fel kell fednie magát és „közelednie kell”. Vajon ez azt jelenti, hogy minden csábítás mélyén a tisztességtelen zaklatás szándéka rejlik? Nem, és pontosan ez a bökkenő: ha közeledünk valaki felé, akkor kiszolgáltatjuk magunkat a másiknak (a lehetséges partnernek), s az ő reakciója határozza majd meg visszamenőleg, hogy amit tettünk, az zaklatás volt-e, vagy pedig célt ért csábítás – ám senki sem tudhatja előre, hogy

⁸⁰ Ezzel összefüggésben Lacan felhívja a figyelmet a hazugságdetektor nyomozás során való felhasználásával szembeni ellenállásra – mintha egy efféle közvetlen, „objektív” bizonyítási eljárás valamiképp megsértené a szubjektum gondolatszabadsághoz való jogát.

mi lesz a nő reakciója. Ezért nézik le oly gyakran a rámenős nők a „gyenge” férfiakat – úgy vélik, ezek a férfiak félnek kiszolgáltatni magukat, azaz vállalni a szükséges kockázatot. Ez talán még inkább érvényes politikailag korrekt korunkban: vajon nem épp a PC tiltó szabályai azok, amelyeket a csábítás során így vagy úgy, de megszegünk? Hát nem abban rejlik a csábítás művészete, hogy megfelelőképp viszi végbe a szabályszegést, vagyis oly módon, hogy később, az egymásra találás után még a zaklatás látszata is elenyésszen?

Vajon nem a Tízparancsolat és a „szeresd felebarátodat” előírása közötti feszültség alapozta meg a parancsolatok és az emberi Jogok szembenállását? Ez az előírás nem tilt meg semmit, inkább olyan cselekvésre buzdít, ami *túl* van a Törvény hatókörén, s egyre többet és többet kíván tőlünk, miáltal megmutathatjuk, hogy valóban „szeretjük felebarátunkat” – nem csupán az imaginárius dimenzióban (mint *hasonmásunkat*, tükörképünket, nem csak annak a Jónak nevében, amiről azt gondoljuk, hogy az ő java, azaz mikor azt hisszük, hogy „az ő javát szem előtt tartva” cselekszünk és segítünk, valójában akkor is a *magunk* elképzelését tarjuk szem előtt arról, hogy mi a jó neki), nem is csupán felebarátunk szimbolikus dimenziójában (amelyben ő a jogok elvont, szimbolikus alanya). A parancs értelmében

a Másikként, saját Valóságának feneketlen mélységével együtt kell őt szeretnünk: *embertelen* társként, „irracionálisként”, radikálisan gonoszként, szeszélyesként, visszataszítóként, undorítóként..., röviden: szeretetünknek túl kell lennie a Jón. Ezt az ellenség-Másikat nem megbüntetnünk kell (ahogy a Tízparancsolat követeli), hanem „felebarátunkként” kell elfogadnunk.⁸¹ (Tim Robbins nagyszerű filmje, a *Ments meg, Uram!* kiválóan példázza, hogy milyen reménytelen helyzetbe is sodorhat a „szeresd felebarátodat” parancsa. Helen nővér a végsőkig megy, mikor elfogadja a Másik, a leghitványabb rasszista, ráadásul gyilkos rasszista ember voltát.) A „szeresd felebarátodat” parancsának szigorával szemben két módon is védekezhetünk: az egyik a racionalista/humanista „megértés” stratégiája (mikor a Másik traumatikus mélységét úgy próbáljuk elfedni, hogy a társadalmi, ideológiai, pszichológiai körülmények eredményeként állítjuk be); a másik taktika a fetiszizáció módszere, amely felebarátunk radikális gonoszságát az abszolút Más-ság fétisévé alakítja (mint például a holokauszt esetében láthatjuk), hogy a Másik érinthetetlené, átpolitizálhatatlanná, a hatalmi harcokban tematizálhatatlanná váljon.

⁸¹ Ld. Paul Moyaert: *Lacan on Neighborly Love*. In: *Epoche*, 1. szám, Providence (UT), 1996 1–31: o.

Most már láthatjuk, hogy az emberi jogok és a „szeresd felebarátodat” parancsa *qua* Valós ugyanannak a Tízparancsolaton túllépő gesztusnak a vonatkozásában értelmezhető: az „emberi jogok” abszolút alanya ugyanaz a felebarát, aki valós/lehetetlen *Ding*ként a Törvény hatáskörén kívül áll, az „(emberi) jog” pedig a Törvényen túli szubjektivitás feneketlen mélységének háttérjoga. A zsidók azért tagadják meg, hogy a Törvény határmezsgyéjén túl is szeressék felebarátjukat, mert nem akarják, hogy ez a szeretet a saját tükörkép nárcisztikus megbecsülésévé (vagy lebecsülésévé) alacsonyodjék. De vajon elgondolhatjuk-e a Másikra *qua* Dologra irányuló szeretetet úgy, mint ami elkerüli a nárcisztikus visszahúzódtást, ugyanakkor a Törvény hatáskörén is kívül marad? A „szeresd felebarátodat” előírására adott végső válasz az *Igen!*: az imaginárius tükör-vonatkozások és a szimbolikus Törvény éppen hogy *védelmet nyújtanak* a Felebarát *qua* Valós ellen. Láthatjuk, hogy az emberi jogok nem egyszerűen szembeszegülnek a Tízparancsolattal, hanem ők maguk a Parancsolatok által gerjesztett „inherens törvénszegés”⁸² – csak is a Tízparancsolat biztosíthat terepet az emberi jogok számára. Forduljunk ismét Szent Pálhoz,

⁸² A fogalommal kapcsolatban bővebben lásd Slavoj Žižek: *The Metastases of Enjoyment*, Id. kiad. 3. fejezetét.

és idézzük fel a Törvény és a bűn összefüggésére vonatkozó, jól ismert gondolatát, mely szerint a Törvény gerjeszti a bűnös vágyakat. Amint Lacan rámutatott, magának a Tízparancsolatnak a megfogalmazása sem egyértelmű: „Senki mást ne tekints Istennek, csak engem!”⁸³ „Vajon ezt úgy kell értenünk, hogy az Isten látóterén túl, azaz a Kánaánon kívül nem elképzelhetetlen, hogy egy hithű zsidó más isteneket imádjon?”⁸⁴ Más szóval: a parancs talán arra utal, hogy a látogat fenntartása az, ami igazán fontos, ám magányodban, ott, ahol a nagy Másik nem lát, azt tehetsz, amit csak akarsz? Mindez azt jelentené, hogy a Tízparancsolat féltékeny Istene olyan, akár a feleség, aki eképp üzen csapodár férjének: „Csináld csak, csináld, csak én ne tudjak róla!” És mit tesz a kereszténység? Egyszerűen „lezárja a teret” azáltal, hogy még az inherens szabályszegést is megtiltja, mikor azt követeli, hogy az Úr parancsolatait ne csak az ő „színe előtt” tart-suk meg, hanem a szívünk mélyén is? Vagy talán arra törekszik, hogy megakassza a Törvény/bűn ördögi körforgását?

⁸³ Ne legyenek idegen Isteneid az én színem előtt. – a szerk.

⁸⁴ Lacan: *The Ethics of Psychoanalysis*, Id. kiad. 81. o.

11. A JÓINDULAT ELVE

Tegyük fel hát ismét a kérdést: pontosan miben áll az az alapvető keresztény gesztus, amit a páli *agapé* fejez ki a legszemléletesebben? Donald Davidson *Vizsgálódások az igazságról és az interpretációról* című munkájában megalkotta a Jóindulat Elvének fogalmát, melynek lényege nem más, mint az „emberi intelligenciára vonatkozó jóindulatú feltételezés, mely akár tévesnek is bizonyulhat”, s hogy „mind az egyetértés, mind pedig az egyet nem értés csak az erős egyetértés talaján lehetséges”. Vagyis: „az interpretációt az teszi lehetővé, hogy *a priori* elkerüljük a súlyos tévedés lehetőségét”.⁸⁵ Davidson fontosnak tartja megjegyezni, hogy ez a feltételezés, nem pusztán választás kérdése, hanem a beszéd a *priorija*, tehát olyan előfeltétel, amit hallgatólagosan elfo-

⁸⁵ Ld. Donald Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 137. o. 168–169. o.

gadunk és követünk, amint kommunikálni kezdünk másokkal:

Minthogy a jóindulat nem választás kérdése, hanem a működőképes elmélet feltétele, értelmetlen azt állítani, hogy elfogadása akár súlyos tévedéshez is vezethet. Akarjuk-e vagy sem, ha meg szeretnénk érteni másokat, rákényszerülünk arra, hogy jóindulatúak legyünk, arra kell alapoznunk, hogy a legtöbb dologgal kapcsolatban igazuk van.⁸⁶

A jóindulat davidsoni elve tulajdonképpen megfelel a lacani „nagy Másiknak”, hiszen mindkettő az Igazság végső garanciájaként szolgál – még akkor is erre az Igazságra támaszkodunk, ha hazudunk, vagy ha a kommunikáció során megpróbáljuk megtevesztetni beszélgetőtársunkat, és pontosan azért tesszük ezt, hogy hamisságunk meggyőző legyen. Idézzük fel, hogy Lacan, munkásságának utolsó évtizedeiben, miként módosította kétszer is a nagy Másik státuszát:

– Először az ötvenes évek első felében, amikor rámutatott arra, hogy a „levarrási pont”, a kvázi-transzcendentális Mester-Jelölő, ami szavatolja a nagy Másik konzisztenciáját, végső soron egy *hamis*, jelölt nélküli üres jelölő. Gondoljunk csak arra, hogyan működik egy közösség: a közösség konzisztenciáját biztosító Mester-Jelölő

⁸⁶ Uo. 197. o.



jelöltje még a közösség tagjai számára is rejtély – egyikük sem tudja pontosan, mit jelent, mégis valamiképp mindegyikük azt feltételezi, hogy mások tisztában vannak vele, s hogy ez az „igazi” – ezért is hivatkoznak folyton rá. De ez a logika nemcsak politikai-ideológiai kötelékeket fűzhet szorosra (mint például a *cosa nostra* különféle meghatározásai: a mi nemzetünk, a mi forradalmunk...), hanem egyes lacaniánus közösségeket is, ahol a csoport olyan közösen használt, zsargonszerű kifejezésekben ismer magára, melyek jelentésével egyikük sincs igazán tisztában, legyen szó akár a „szimbolikus kasztrációról”, akár a „hasadt szubjektumról”, s bár folyton ezekre hivatkoznak, ami valójában összetartja a csoportot, az nem más, mint a közös *tudatlanság*. Lacan természetesen azt szeretné, ha a pszichoanalízis képessé tenné a szubjektumot arra, hogy *ne* hagyatkozzon többé vakon erre a rejtélyes Mester-Jelölőre.

– A másik, az előzőnél is radikálisabb eljárás keretében – a XX. *Encore*-szemináriumban – Lacan kidolgozta a „nem-mind”, azaz az egyetemeset megalkotó kivétel logikáját.⁸⁷ Az (univerzálishoz tartozó) elemek sorozata és a kivétel közötti kapcsolat paradoxona nem csupán abban rejlik, hogy „a kivétel alkotja az (univer-

⁸⁷ Ld. Lacan: XX. szeminárium: *Encore*.

zális) szabályt”, hogy minden univerzális sorozat magában foglalja azt, amit kizár (így például minden ember elidegeníthetetlen jogokkal van felruházva – kivéve az örültek, bűnözők, elmaradottak, iskolázatlanok, gyerekek...). A valódi dialektika abban rejlik, ahogyan a sorozat és a kivétel *közvetlenül egybeesik*: a sorozat mindig a „kivételek” sora, azaz olyan entitásoké, amelyek olyan kivételes minőségről tesznek tanúbizonyságot, ami alkalmassá teszi őket arra, hogy a sorozathoz (pl. hősök, közösségünk tagjai vagy a becsületes polgárok sorába) tartozzanak. Gondoljunk csak egy szokványos csábító hódításainak sorára: a listán szereplő minden nő „kivéttel”, hiszen mind azáltal csábít, hogy „van benne valami”, így lesz a sorozat a kivételes szereplők sora...⁸⁸

Ugyanebben a kontextusban kell értelmeznünk a lacani tünetfogalom módosulását is. Akár azt is mondhatnánk, hogy úgy ragadhatjuk meg a kései Lacan tanításai és a korábbi elképzelé-

⁸⁸ Ezt az érvet egy Alenka Župančičsal folytatott beszélgetésnek köszönhetem. De hogy egy másik példát is említsek: ilyen volt a Simon de Beauvoir és Jean-Paul Sartre közötti „nyitott házasság” zsákutcaja is. Leveleikből nyilvánvalóvá válik, hogy kettejük egyezsége nem működött, egyszerűen aszimmetrikus volt, s ez megannyi traumát okozott de Beauvoirnak. Habár Sartre seregyi szeretőt tartott, de Beauvoir azt remélte, hogy ő lehet a Kivétel, az egyetlen valódi érzelmi kapcsolat, míg Sartre inkább úgy gondolta; hogy de Beauvoir nem csupán egy a sok közül, hanem éppen, hogy *egyike a kivételeknek* – vagyis a körülötte nyüzsgő nők mindegyike „valahogy kivételes” volt számára.

sei közötti különbséget, ha szemügyre vesszük, milyen módosuláson ment keresztül e fogalom. Lacan kezdetben olyan patológikus képződményként tekintett a tünetre, mint amit az analitikus interpretáció során és által kell és lehet csillapítani (legalábbis ideális esetben): a tünet tehát azt fejezte ki, hogy az alany valahol, valamiképpen megalkudott a vágyaival, vagy pedig arra utalt, hogy a szubjektum vágyókéességét biztosító szimbolikus Törvény hibásan működik vagy tökéletlen. Egyszóval a szimbolikus Törvénnyel, a nagy Másikkal való teljes összeolvadás ideáljához mérve, a tünetek nem mások, mint *kivételek*, hibás működések, zavarok sorozatai. Később azonban az univerzalizált tünet fogalmával Lacan paradox módon a Törvény és a konstitutív kivételek „maszkulin logikájától” a „feminin” logika felé fordult, ahol *nincs* kivétel a tünete sorozatok alól – itt már *csak* tünetek vannak, a szimbolikus Törvény (az apa Neve) pedig végső soron csak egy (noha a legerősebb és a legelterjedtebb) a tünetek sorában. Jacques-Alain Miller szerint a XX. szeminárium Lacanjának univerzuma a (jelölő és a jelölt, a késztetések *jouissance*-a és a Másik *jouissance*-a, a feminin és a maszkulin közötti) radikális hasadás univerzuma, amelyben semmiféle *a priori* Törvény sem biztosít átfedést vagy kapcsolatot a két oldal között, ezért

csak részleges és esetleges szimptómacsomópontok (levarrási, gravitációs pontok) teremthetnek valamiféle korlátolt és törékeny együttműködést a két terület között. Ebből a nézőpontból nézve egy „tünet csillapítása” helyett, hogy megszabadítaná a vágyóképeséget a patológiáktól, inkább teljes pszichés katasztrófához, a szubjektum egész univerzumának megsemmisüléséhez vezet.⁸⁹ Nem létezik semmiféle nagy Másik, ami az általunk belakott szimbolikus Tér konzisztenciáját biztosítaná: csak esetleges, helyi és törékeny pontok nyújthatnak stabilitást.

A tünet két fogalma – a partikularizált és az univerzalizált („*sinthome*”) – közötti különbség érthetővé teszi, hogy miként lehetséges a hitchcocki *Szédülés* utolsó jelenetének két ellentétes olvasata is. (Arról a jelenetről van szó, amelyben Scottie a templomtoronyból a szédítő mélységbe mered, mely néhány másodperccel azelőtt elnyel-

⁸⁹ Ez az átmenet, ami a Törvény és a Törvény kudarcára utaló „patologikus tünetek” sorozata közötti külső feszültségből egy olyan térbe vezet, ahol csak tünetek léteznek, vajon nem Hegel Kant-kritikájának alapsémáját idézi? Itt a lehetetlenség feltétele (az a „patologikus” akadály, amely mindörökké gátat vet a Törvény megvalósulásának) egybeesik a *lehetőség* feltételével: amit a Törvény saját megvalósulásának akadályaként érzékel, az valójában a működésének feltétele, s így mikor a törvény túl hevesen küzd a tünetek ellen, akkor a saját alapjait ássa alá. Másként fogalmazva: a Törvény és annak tünetei közé ékelődő hasadék a szimptómán belülre helyeződik át (csakúgy, mint Hegel logikájában, ahol maga az Univerzális válik saját partikuláris fajfogalmainak egyikévé).

te valódi szerelmét, Judyt–Madelaine-t.) Néhány értelmező ezt happy endnek véli (mivel Scottie végül megszabadul a tériszonyától és képes lesz arra, hogy szembenézzen az élettel), míg mások úgy gondolják, hogy a jelenet teljes kétségbeesést sugall (hiszen ha Scottie túléli, hogy másodszor is elveszti Judy–Madelaine-t, már csak élőhalottként folytathatja az életet). Minden azon múlik, hogyan értelmezzük Lacan azon állítását, miszerint „a nő a férfi tünete”. Ha a „tünet” kifejezést a hagyományos értelmében használjuk (és olyan patologikus formációt értünk rajta, amely arról tanúskodik, hogy az alany hűtlenné vált a vágyaihoz), akkor a zárójelenet valóban happy endet sugall: Scottie Madelaine iránti megszállottsága „tünet” volt csupán, az erkölcsi gyengeség jele, így amikor megszabadult a nőtől, élete újra egyenesbe fordult. Ám ha a „tünet” szót radikálisabb értelemben használjuk – ebben az esetben Judy–Madelaine volt az ő *sinthome*-ja –, akkor a zárójelenet katasztrófális befejezésre utal: amikor Scottie megszabadul a *sinthome*-jától, egész univerzuma darabokra hullik, és a férfi még a minimális konzisztenciáját is elveszti.

De hogyan függ össze ez az elmozdulás, a nagy Másik kvázi-transzcendentális pozíciójának meggyengülése a *jóindulattal*? Ami e pozícióvesztés

után megmarad, az nem más, mint a jóindulat, önzetlen szeretet [*charity*], mely leginkább a keresztényi értelmezéshez áll közel (a kereszténység önzetlen szeretete azonos azzal a „szeretettel”, amiről Lacan beszél a *XX. szemináriumban*). És mi köze Davidson szemantikai értelemben vett jóindulatának a kereszténység önzetlen szeretetéhez? Első pillantásra úgy tűnik, hogy a két elképzelés az imaginárius-szimbolikus tengelynek két ellentétes végén áll, hiszen nem úgy kell-e értelmeznünk a kereszténység önzetlen szeretetét, mint azon felebarátainkkal való képzeletbeli együttérzést, akikkel azonosulni tudunk, miközben a davidsoni jóindulat nyilvánvalóan valami formálisabbra, a bizalom tisztán szimbolikus (pontosabban szólva szemantikai) funkciójára utal, ami a kommunikációs tevékenységünk *a priori* feltétele? Ám mi történik akkor, ha a kereszténység önzetlen szeretetének van egy másik dimenziója is, amely a Másik (szubjektum) qua valós tartományához közelít? A kettő között az a meghatározó formai különbség, hogy míg a szemantikai értelemben vett jóindulat a nyelv egyfajta *a priori*-ja, formális és univerzális, kezdetről fogva és mindörökké adott, addig a kereszténység önzetlen szeretete kivételes és törékeny, valami olyasmi, amiért folyton meg kell küzde-nünk, s amelynek képességére újra és újra szert

kell tennünk. Mivel még a keresztények számára is homály övezi e fogalom természetét, a definíció után kutatva talán hatékonyabb lenne, ha *a contrario* következtetnénk: vagyis kezdetben azokra a látszólag keresztény orientációkra kell összpontosítanunk a figyelmünket, amelyek napjainkban az igazi keresztény beállítódást fenyegetik.

Mint közismert, a Grál-mítosz a vallási-ideológiai „exaptáció” iskolapéldáját nyújtja (a Stephen Jay Gould által kidolgozott terminus az ortodox darwinizmus kritikájaként használatos), mikor visszailleszti a keresztény kultúrkörbe a jólétet és bőséget, újjászületést és megújulást hozó mágikus tárgy pogány fogalmát. Tulajdonképpen ugyanezt teszi Richard Wagner is az utolsó operájában, a *Parsifal*-ban, csak éppen ellentétes előjellel: Krisztus halálát és a nagypénteki csodát az időről időre bekövetkező halál és újjászületés pogány mítoszaként állítja elénk. Ez a gesztus mélységesen keresztényellenes: mikor a kereszténység elveti a kozmikus Igazság és Egyensúly pogány fogalmát, akkor egyúttal az Istenség halálának és újjászületésének ciklikus, pogány elképzelésével is szakít – Krisztus halála nem hasonlítható a pogány istenség időről időre bekövetkező halálához; sokkal inkább a halál és újjászületés körkörösségével való leszámolásra utal,

és egy egészen más tartományba, a Szentlélekhez vezet. Csábító lenne azt mondani, hogy ezért példaértékű a Parsifal a mai „fundamentális” keresztények számára, akik az autentikus keresztény értékekhez való visszatérés ürügyén éppen azok ellenében tevékenykednek, és hűtlenné válnak ahhoz, ami a kereszténység lényegét alkotja, vagyis a felforgató jellegéhez.

Valójában milyen értelemben szolgál a kereszténység a szabadság és az emberi jogok alapzataként? Csak hogy némiképp leegyszerűsítsük a kérdést: a vallások történetében a globális és univerzális ellentétpár tengelye mentén haladva két alapvető attitűdöt különböztethetünk meg. Egyrészt ott a pogány Kozmosz, a kozmikus Elvek hierarchikus, isteni rendje, melyet a társadalomra alkalmazva egy olyan kongruens építmény jön létre, ahol mindenkinek megvan a maga helye. Itt az Elvek globális egyensúlya jelenti a legfőbb Jót, a Gonosz pedig nem más, mint az egyensúly felborulása vagy az Elvek összeszekuszálódása, azaz: az egyik Elv a többi fölébe kerekedik (például a maskulin elv a femininnek vagy az Ész az Érzelemnek...). Ez esetben a kozmikus egyensúly csak akkor állhat helyre, ha az Igazság a maga kérlelhetetlen szükségszerűségével lesújt a helyét elhagyó elemre, s ezzel helyrebillenti a rendet. A társadalmi szervezet

esetében mindez azt jelenti, hogy az egyént akkor nevezhetjük „jónak”, ha tettei összhangban állnak azzal a hellyel, ami számára a társadalom építményében kijelöltetett (ha például megbecsüli a Természetet, ami ételt és menedéket nyújt neki, vagy ha tiszteletet mutat feljebbvalói iránt, akik atyai módon gondoskodnak róla). Ez esetben a Gonosz akkor jelenik meg, amikor bizonyos meghatározott társadalmi rétegek vagy egyének már nem elégednek meg a számukra kijelölt hellyel (így a gyermekek már nem engedelmeskednek szüleiknek, a szolgák nem vetik magukat alá uruk akaratának, a bölcs törvényhozó pedig szeszélyes, kegyetlen zsarnokká válik). [A pogány Bölcsesség lényegében azt jelenti, hogy bepillantást nyerhetünk a hierarchikus Elvek kozmikus egyensúlyának rendjébe, pontosabban abba az örök körforgásba, amelyben a kozmikus katasztrófa (a kisiklás) után az igazságos büntetés visszaállítja a Rendet.] Talán az ősi hindu kozmológia rendelkezik a legkifinomultabb elképzeléssel arról, hogy miként is működik ez a kozmikus rend, amely egyébként előbb a kasztrendszer formájában a társadalmi berendezkedést, később pedig az emberi test szerveinek (fej, kéz, has) harmonikus hierarchiájaként magának az emberi szervezetnek a működését is meghatározta. Napjainkban a társadalomra és

a természetre vonatkozó New Age-es elképzelések sokasága éleszti mesterségesen újjá az efféle világszemléletet.

A kereszténység (és a maga módján a buddhizmus is) egy olyan elvet vezet be e globális, kiegyensúlyozott kozmikus Rendbe, mely teljesen idegen e rendtől, és amelyet a pogány kozmológia szemszögéből csakis irtóztató torzulásnak tekinthetünk: [ezen elv szerint minden egyes egyén közvetlen kapcsolatban áll az univerzalitással (a nirvánával, a Szentlélekkel, vagy manapság az emberi jogokkal és szabadságokkal).] Azaz: közvetlenül részese lehetek az univerzalitásnak, tekintet nélkül arra, hogy milyen helyet töltök be a globális társadalmi rendben. Ez az oka annak, hogy Buddha követőinek közösségét olyan emberek alkotják, akik így vagy úgy, de szakítottak a társadalmi rend hierarchiájával, avagy alapvetően irrelevánsként tekintettek e rendre, és tanítványai kiválasztása során – igaz, némi habozás után – Buddha is figyelmen kívül hagyta a kasztokat s a nemek különbségét. Vajon nem hasonló megfontolások vezették Lukács evangéliumának Krisztusát, mikor megbotránkozást keltve azt mondta: „Ha valaki követni akar, de nem gyűlöli apját, anyját, feleségét, gyermekeit, fivéreit és nővéreit, sőt még saját magát is, nem lehet a tanítványom”? (Lk 14,26) Természetesen

nem arról van itt szó, hogy egy féltékeny és kegyetlen Isten ostoba, brutális gyűlöletre buzdította bennünket: [a családi kapcsolatok, melyeket fel kell számolnunk, metaforikus értelemben az egész szocio-szimbolikus hálózatra utalnak, és minden olyan partikuláris vonatkozásra, amely kijelöli helyüket a Dolgok globális Rendjében.] A Krisztus által elvárt „gyűlölet” tehát nem a szeretet valamiféle pszeudodialektikus ellentéte, hanem közvetlen kifejezése annak, amit Szent Pál a *Korintusiaknak írt első levelében* (1Kor 13) lenyűgöző erővel *agapé*ként, a hűség és a remény közötti legfontosabb közvetítőként határozott meg: maga [a szeretet írja elő számunkra, hogy „szakítsuk ki” magunkat abból az organikus közösségből, amelybe beleszülettünk – avagy, miként Pál mondja: a keresztények számára nem léteznek sem férfiak, sem nők, sem zsidók, sem görögök. Nem csoda, hogy azok, akik a zsidó „nemzeti lényeggel” azonosultak éppúgy, mint a görög filozófusok vagy a világméretű Római Birodalom hívei, Krisztus megjelenését nevetséges és/vagy traumatikus botrányként élték meg.]

Most már láthatjuk, hogy mennyire különbözik a keresztény szemlélet a pogány bölcsességtől: szemben a pogány bölcsesség abszolút horizontjával, ahol az ellentétek egybeesnek (ahol

az univerzum nem más, mint az eredendő Alap szédítő mélysége, amelyben minden „látszólagos” ellentét – Jó és Gonosz, jelenség és valóság, sőt maga a bölcsesség és a *maya* illúziójában fellelhető abszolút ostobaság is – egymással azonosak), a kereszténység éppen azt tartja a legmagasabb rendű aktusnak, amit a pogány bölcsesség a Gonosz eredőjeként kárhoztat: az *elkülönítés*; a határvonal kijelölésének gesztusát, s a kötődést valami olyasmihez, ami megzavarja a Minden-ség egyensúlyát. Épp ezért célt téveszt az a pogány kritika, mely szerint egy keresztény nem nyerhet „elég mély” bepillantást a dolgok rendjébe, hiszen képtelen megragadni az eredendő Egy–Mindenség értelmét: *maga* a kereszténység az a rendkívüli Esemény, mely megzavarja az Egy–Mindenség egyensúlyát, magával a kereszténységgel tolakszik be erőszakos módon a Különbség, mely megtöri az univerzum kiegyensúlyozott körforgását.

Érdekes lenne ebből a szempontból alaposabban is szemügyre venni George Lucas *Csillagok háborúja 1. – Baljós árnyak* című filmjének alig leplezett ideológiai kétértelműségeit. Azon kevés dolgok egyike, amiért a film számot tarthat az érdeklődésre, az, hogy választ keres a „Gonosz eredetének” kérdésére: *hogyan vált Darth Vader Darth Vadderé, azaz, miként lett Anakin*

Skywalker, ez a kedves fiú a kozmikus Gonosz iszonyú eszközévé? A filmben két figyelemre méltó utalással is találkozhatunk: az egyik a fiatal Anakin karakterének „krisztológiai” jellege (például az anyja célzást tesz arra, hogy szeplőtelen fogantatás által lett várandós, vagy hogy Anakin megnyer egy versenyt, amely egy Krisztus-történet, a *Ben Hur* kocsiversenyét játssza újra); a másik pedig, hogy azt állítják Anakinról, ő az egyetlen, aki képes „visszaállítani az Erő egyensúlyát”. Mivel a *Csillagok háborúja* ideológiai világa azonos a New Age pogány univerzumával, meglehetősen sokatmondó, hogy a Gonosz központi alakja Krisztust idézi – a pogány horizonton belül Krisztus Eseménye nem más, mint az abszolút botrány. De mi történik akkor, ha – Hegelnek megfelelően – nem végzetes tévedésként, hanem *tévedhetetlen* éleslátásként értelmezzük azt a sejtést, hogy Anakin fogja „helyrebillenteni az Erő egyensúlyát”? [Mi van akkor, ha a pogány univerzum éppen azért tűnt fullasztónak, mert hiányzott belőle a radikális Gonosz dimenziója] – azért, mert e rendszerben túlságosan is elbillent az egyensúly a Jó javára? Így vajon nem arról van-e szó, hogy a kereszténység éppen azért „állíthatta helyre az Erő egyensúlyát”, mert felbukkanásával *maga* a radikális Gonosz (a negativitás mindaddig ismeretlen hatalma)

tört be a rendbe, s zökkentette ki kerékvágásából a késő Római Birodalom sápadt és vérszegény, öntelt, toleráns, békés mindennapi életét? Vajon nem ugyanezt feltételezte – még ha kimondatlanul is – Schelling, mikor a *Weltalterben* Krisztus megjelenését az *Ent-Scheidung* (el-határolás) eseményeként értelmezte, mely megzavarja a pogány univerzum egyensúlyát és örökös körforgásának örvényét, amelyben végül minden különbséget ugyanaz a szédítő mélység nyel el?

12. KRISZTUS ELOLDOZÁSA

Krisztus (csakúgy, mint előtte Buddha) azért szólítja meg kifejezetten a társadalmi hierarchia legalján állókat, a rend kítaszítottjait (így például a koldusokat és a prostituáltakat...) új közössége kivételezett és mintaszerű tagjaiként, hogy felhívja a figyelmet a társadalmi rangsor felfüggesztésének jelentőségére. Ez az új közösség később valóban a kítaszítottak kollektívumaként, minden elismert, „organikus” csoport ellenlábasként szerveződött meg. A legegyszerűbben talán úgy képzelhetünk el egy ilyen közösséget, ha rokonságba állítjuk a számkivetettek más, múltbeli és jelenbeli „excentrikus” társaságával, mint amilyen például a leprásoké, a cirkuszban muto-gatott torzszülötteké vagy a korai számítógépes hackereké, ahol a stigmatizált egyéneket a szolidaritás titkos köteléke fűzi egymáshoz. Ám hogy alaposabban is szemügyre vehessük e közössé-

geket, talán érdemes lenne magához Freud-hoz fordulnunk, aki *Tömegpszichológia* című munkájában két tömegszerveződésről beszél: az egyházzal és a hadseregről. E két szervezetet rendszerint egymással egyenértékűnek tekintik anélkül, hogy egyáltalán fontolóra vennék a köztük levő különbséget. Mi történik azonban akkor, ha ez az eltérés döntő jelentőségűnek bizonyul azon laclai megfontolás alapján, amely szembeállítja egymással a különbségek struktúráját és az ekvivalencia antagonisztikus logikáját? Az egyház globális szervezet: egy olyan strukturált intézmény, amit a hierarchikusan elrendeződő pozíciók kiterjedt hálózata sző át, s ami alapjában véve ökümenikus, toleráns, kompromisszumkész, és mindent magában foglal, jövedelmeit pedig felosztja alrendszerei között. Ezzel szemben a hadseregben éppen az antagonizmuson, a Mi versus Ők szembeállításán és az egalitárius univerzalizmuson van a hangsúly (vagyis azon, hogy végső soron mind egyenlők vagyunk, mikor szembekerülünk Velük, az Ellenséggel). A hadsereg tehát alapvetően kirekesztő jellegű, s bármikor készen áll arra, hogy megsemmisítse a másikat. Ezek persze csupán fogalmi különbségek: a valóság könnyen elmoshatja a határvonalat, s az egyház gyakran militánssá válik, miközben a hadsereg az egy-

házhoz hasonló testületi, társadalmi intézmény szerepét tölti be.

A ténylegesen létező intézmények paradoxonja tehát abban rejlik, hogy a két közösség gyakran felcseréli a helyét: az egyház sokszor majdnem olyan antagonisztikus módon működik, mint a hadsereg, és fordítva. Elegendő, ha felidézzük, hogy a 12. és 13. században milyen ellentét feszült az Egyház *qua* intézmény és a feltörekvő ellenközösségek, a szerzetesrendek között, melyek felforgató tevékenysége az Egyház társadalmi rendben megalapozott helyét veszélyeztette, és gondoljunk arra is, hogy milyen nehézségekkel kellett szembenézni az Egyháznak, mikor megpróbálta megfékezni e túlkapást, s visszailleszteni e minden ízében vallásos Eseményt (mint Szent Ferenc korai mozgalmát) a Lét rendjébe... Vajon nem ugyanez az ellentét határozza meg a lacaniánusok és a Nemzetközi Pszichoanalitikus Szövetség viszonyát? Az NPSZ a pszichoanalitikus Egyház, ami csak akkor közösít ki embereket a soraiból, amikor fenyegetve érzi magát, egyébként azonban készen áll arra, hogy végeérhetetlen vitákba bocsátkozzon, és kompromisszumokat kössön. Ezzel szemben Lacan követői lennének a pszichoanalitikus Hadsereg, vagyis az agresszív visszahódításon munkálkodó harcias csapat, amely a Mi és Ők antagonizmusával

határozza meg magát, s visszautasítja az NPSZ által felajánlott békítő olaját (ami azt üzeni: gyere vissza, mi befogadunk – de csak akkor, ha te is kompromisszumot kötsz, és ha tevékenységed tartalmán nem is, de a formáján változtatsz). Ami a politikai harcokat illeti, a freudi „*Wo es war, soll ich werden*”-t ekképp is olvashatjuk: ahol az Egyház volt, ott kellene lennie a Hadseregnek.

Ezt kell szem előtt tartanunk akkor is, mikor Krisztus szavait olvassuk, melyek megtörik az Igazság egyensúlyát helyrebillentő bosszú vagy a büntetés körkörös logikáját: a „szemet szemért” helyett az áll, hogy „aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is”. Itt nem valami ostoba mazochizmusról van szó, mely azt kívánja, hogy meghunyászkodva tűrjük a megaláztatást, hanem egyszerűen arról, hogy *meg kell szakítani az egyensúly visszaállításának körkörösségét*. Érdekes megfigyelni, hogy miként fordítja visszájára Szent Pál még azt a maga által használt organicista metaforát is, mely a vallási közösséget élő testhez hasonlítja: „De Isten alkotta így a testet, és [...] részesítette az alacsonyabb rendű tagot nagyobb tisztességben”. (1Kor 12,24)

Persze óvakodnunk kell attól, amit a pszichoanalízis perverz kísértésnek nevez: a társadalmi testről való „lekapcsolódás” nem fordulhat abba a perverzióba, hogy *csak azért* szeretjük a legki-

szolgáltatottabb kitaszítottat, *mert ő a legkiszolgáltatottabb kitaszított* (mintha titkon azt kívánánk, hogy *maradjon* is az) – így ugyanis nem „kapcsoljuk le” őt ténylegesen a társadalmi rendről, csupán visszájára fordítjuk, a feje tetejére állítjuk e rendet, hogy tovább élősködhessünk rajta. (Ezt a perverz logikát néhány középkori szekta a szélsőségeig fokozta, mikor a tagjai odáig merészkedtek, hogy embertársaik ürülékét egyék, csak hogy megmutassák, milyen szenvedélyes szolidaritást éreznek még az „emberben lévő legalsó” iránt is.) Vajon nem hasonló módon „oldoz el” (persze más szinten) a szenvedélyes szexuális szerelem is? És nem ez a szerelem bomlasztja leginkább a társadalmi hierarchiát? Amikor az erkélyjelenetben Rómeó és Júlia patetikusan kijelentik, hogy gyűlölük s eldobják saját családnévüket (Montague, Capulet), és így „lekapcsolják” magukat partikuláris (családi) társadalmi meghatározottságaikról, akkor vajon nem a legnyilvánvalóbb példáját adják annak, hogy a „gyűlöld meg saját szüleidet” felszólításban maga a szerelem fejeződik ki? Sőt nem valami hasonlóval találkozunk a demokratikus „lekapcsolódás” esetében is? Mindannyian közvetlenül tagjai vagyunk a demokratikus kollektívumnak, tekintet nélkül arra, hogy hol van a helyünk saját közösségünk bonyolult viszonyrendszerében.

Ám vajon nem épp a kereszténység volt az, ami még egy lépéssel tovább ment, mikor nem pusztán azt kívánja tőlünk, hogy gyűlöljük meg szüleinket a szeretett személy érdekében, hanem dialektikus módon megfordítva az ellenségünk szeretetének parancsát, azt is megköveteli, hogy „gyűlöld azt, akit szeretsz, a szereteten innen és túl”?⁹⁰ Hogy mindezt megértsük, legjobb lesz, ha világosan megkérdézzük: *mely dimenzióját* kelle-ne gyűlölünk annak, akit szeretünk? Vegyük például az apa iránti gyűlöletet az ödipális családi feszültségek közegében: újra és újra meggyő-ződhetünk arról, hogy amint a fiúnak sikerül ki-lépnie az atyai tekintély árnyékából, a gyűlölet szertefoszlik, és az apa alakja új megvilágítás-ba kerül – vagyis a gyűlölet abban a pillanatban semmivé válik, amint a fiú nem úgy tekint az ap-jára, mintha az a társadalmi-szimbolikus funk-ciók megtestesülése lenne, hanem úgy, mint e szerepköréről „lekapcsolódott”, sebezhető szub-jektumra. Így kell értenünk azt, hogy az igaz sze-retetben a „szereteten innen és túl gyűlölöm azt, akit szeretek”. Azaz: azt gyűlölöm benne, hogy bevésődik a társadalmi-szimbolikus struktúrába azért, hogy egyedülálló személyként szerethes-sem. Hogy elkerüljünk egy kézenfekvő félreér-

⁹⁰ Ld. Søren Kierkegaard: *Works of Love*, New York, Harper Torchbooks, 1962, 114. o.

tést, tisztáznunk kell, hogy bár az *agapé* valami-féle „lekapcsolódást” jelent, semmi köze ahhoz az elterjedt „humanista” eszméhez, mely arra sarkall, hogy felejtsük el a „mesterséges” szim-bolikus tulajdonságokat, és ismerjük fel feleba-rátunk egyedülálló emberiességét, azaz lássuk meg a „valódi emberi lényt” a „társadalmi szere-pek”, az ideológiai elkötelezettségek és maszkok mögött. Maga Szent Pál megingathatatlan „elmé-leti antihumanizmusról” tesz tanúbizonyságot, mikor azt mondja: „Ezután tehát nem ismerünk senkit emberi szempontból. Ha Krisztust azelőtt emberileg ismertük is, most már nem úgy ismer-jük. Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény.” (2Kor 5,16-17)

Ilyenképpen „eloldozva”, a felebarát már nem több, mint a hívek (a „Szent Kísértet”) közösségé-nek tagja – vagyis az althusseri-lacani oppozíció értelmében nem a szimbolikus szubjektum redu-kálódik „valódi” individuummá, hanem az indi-viduum az („személyisége” teljes bőségében), aki a *szubjektivitás szinguláris pontjává* válik, vagyis az „eloldozás” valóban együtt jár a szimbolikus halállal – „meg kell halnunk” a hagyományun-kat, a társadalmi „lényegünket” meghatározó törvényért. S ezzel feltárul az „új teremtés” ér-telme: a fogalom a *szublimáció* gesztusára, a múlt nyomait eltüntető gesztusra utal (arra, hogy

„a régi megszűnt”), s arra, hogy minden újra indul a zéró pontból. Az „eloldozás” háttérében tehát ott munkál az elborzasztó erőszak is: a *halál-ösztön*, s – az Új Kezdet feltételeként – a „tisztá lap nyitásának” erőszakossága.

A szeretet közvetlen kifejezéseként értelmezett „lekapcsolódás” egyáltalán nem azt jelenti, hogy valami eszményi, romantikus világba menekülünk, ahol mágikus módon eltűnik minden konkrét társadalmi különbség. Ismét Kierkegaard-t idézve: „a szeretet mindent elhisz – így sohasem csalatkozhat”,⁹¹ szemben a bizalmatlansággal, ami semmit sem hisz el, mégis ki-méletlenül rászedik. Az, aki nem bízik másokban, paradox módon épp cinikus hitetlenségében válik a legerősebb önámítás áldozatává, vagy ahogy Lacan mondta volna: *les non-dupe errent*: a cinikus magának a látszatnak a hatóerejét/realitását veszíti el, legyen az bármilyen mulékony, törékeny és megfoghatatlan is. A valódi hívő hisz a látszatban, a látszaton „átragyogó” mágikus dimenzióban, s még ott is képes meglátni a másikban a Jóságot, ahol amaz észre sem veszi. A látszat és a valóság itt már nem egymás ellentétei: az, aki szeret, éppen azért láthatja a másikat olyannak, amilyen az valójában, és azért képes a gyarlóságaiért, nem pedig azok ellenére szeret-

⁹¹ Uo. 221. o.

ni őt, mert hisz a látszatban. Ilyen megfontolások alapján szembe kell állítanunk azt a keleti elképzelést, mely szerint valóságunk törékeny, csálóka látszata mögött ott rejlik az Abszolút Üresség-Lényeg-Alap, azzal az elgondolással, miszerint éppen a hétköznapi valóság az, ami kemény, tehetetlen, ostoba módon egyszerűen csak ott van, miközben az Abszolút alapvetően törékeny és mulékony. Akkor *valójában mi* is az Abszolútum? Valami olyasmi, amit az elillanó tapasztalat közvetít számunkra, mondjuk egy gyönyörű nő szelíd mosolya, vagy akár olyasvalaki meleg, szerető mosolya, aki máskülönben csúnyának és durvának is tűnhet: e csodálatos, de *rendkívül törékeny* pillanatokban valóságunkon átszivárog egy másik dimenzió. Így az Abszolútum nagyon könnyen szétporlad, túlságosan is gyorsan kicsúszik a markunkból, s olyan óvatosan kell bánnunk vele, akár egy pillangóval.

Az imént vázolt különbséget fejezi ki az *idealizáció* és a *szublimáció* lacani szembeállítás is: a hamis idealizálás eszményít, nem vesz tudomást a másik gyengéiről, pontosabban: nem vesz tudomást a másiktól mint olyanról, s úgy tekint rá, mintha csupán üres filmvászon lenne, melyre rávetítheti saját fantazmagóriáit. Az igaz szeretet ezzel szemben olyannak fogadja el a szeretett személyt, amilyen az valójában, s nem tesz mást,

mint hogy a Dolog, az abszolút Tárgy helyére állítja őt. Amint azt minden igaz keresztény tudja, a szeretet nem más, mint *munka* – annak az ismételt eloldódásnak a nehéz és fáradságos munkája, melynek során újra és újra ki kell mozdulnunk a tehetetlenségből, amely arra kényszerít bennünket, hogy azonosuljunk a renddel, amibe beleszülettünk. Az együttérző szeretet keresztény munkája során felismerjük a szubjektumot a maga összetört álmaival és vágyaival együtt abban, ami addig zavaró, idegen test volt csupán, s amit ugyan elfogadtunk és szerényen támogattunk is, de csak azért, hogy ne háborgasson bennünket. Éppen *ezt*, az „eloldódás” keresztény örökségét fenyegetik napjaink „fundamentálisizmusai”, különösen azzal, hogy kereszténynek vallják magukat. Vajon mikor a fasizmus elutasította ellenségünk szeretetét, és a saját etnikai közösségünkkel való teljes azonosulásra buzdított, akkor végső soron nem a pogány erkölcsökhöz való visszatérést hirdette?

Most már válaszolhatunk az utolsó ellenérvre is, mely szerint a kereszténység mégiscsak részt vesz a társadalmi játékban (hiszen aláveti magát országa törvényeinek, még ha az abszolút hűséget Isten számára tartja is fenn), és ezzel megalakítja a fennálló rend ideális alattvalóit. Másképp fogalmazva: lehetséges, hogy a keresztény „elol-

dódás” azonos a *Bhagavad-Gítá*ból ismert régi hindu „távolságtartó cselekvéssel” (annak az erőnyével, hogy tetteink végrehajtása során közömbösek maradunk az általa elérhető célok iránt) – legalábbis erre utalnak a következő sorok:

...az idő rövid, azért akinek van felesége, éljen úgy, mintha nem volna, aki sír, mintha nem sírna, aki örül, mintha nem örülne, aki vásárol, mintha meg sem tartaná, s aki felhasználja a világ dolgait, mintha nem élne velük, mert a világ elmúlik. (1Kor 7,29–31)

A válasz az ellenvetésre az, hogy a keresztény „lekapcsolódás” nem belső, kontemplatív alapállás, hanem a szeretet aktív munkája, mely szükségképpen egy alternatív közösség létrehozásához vezet. Sőt, szemben azzal, ahogyan a fasizmus karneváli módon, a fennálló rend törvényeinek inherens megszegésével „lekapcsolódik” az intézményesült szimbolikus szabályokról, a *valódi keresztény eloldódás nem annyira az explicit törvényeket, mint inkább az azok mélyén megbúvó kísérteties, obszcén mását helyezi hatályon kívül.*

13. „MEG KELL TENNED, MERT MEG TUDOD TENNI!”

Vizsgáljuk meg alaposabban is ezt a döntő jelentőségű kérdést, és vegyük szemügyre azt a Hitler védelmében elhangzó, jól ismert ízléstelen érvet, mely így hangzik: „Hitler valóban elkövetett egynéhány szörnyűséget, például megpróbálta megtisztítani Németországot a zsidóktól, de ne feledkezzünk meg arról sem, mennyi jó dolgot köszönhetünk neki, például autópályákat épített, és elérte, hogy a vonatok ne késsenek.” Az efféle mentegetés lényege persze az, hogy bár formálisan elítéli az antiszemita erőszakot, titkon mégiscsak antiszemita: az a gesztus, amely az autópálya-építést összeméri az antiszemita rémtettekkel, s egy „Igen, tudom, de...” jellegű állításban egy lapra helyezi őket, világossá teszi, hogy Hitler autópálya-építő tevékenységének elismerésével tulajdonképpen az antiszemita intéz-

kedések elismerését tolja át egy másik tárgyra. Ezt igazolja az is, hogy nem fogadhatók el azok a Hitlert bíráló megjegyzések sem, melyek csupán *visszájára fordítják* az előző érvet (mint tesszik ezt gyakran a szélsőségesen konzervatív környezetvédő körökben), s eközben, mintha csak kritikát fogalmaznának meg, még inkább *védelmükbe* veszik Hitlert: „Igaz, hogy Hitler csinált néhány jó dolgot is, például megtisztította Németországot a zsidóktól, de ne feledkezzünk meg az olyan borzalmakról sem, mint az, hogy autópályákat épített, s ezzel rongálta Németország környezetét...” De vajon nem fordítható hasonlóképpen a visszájára az az érv, amely a szélsőjobb oldali rasszista erőszak elkövetőit veszi védelmébe, s így hangzik: „Igaz, valóban részt vett afroamerikaiak meglincselésében, de ne feledkezzünk meg arról, hogy jó családapa és rendszeres templomjáró.” Az előzőhöz hasonló módon megfordítva, ez a kijelentés a következőképp olvasható: „Igen, tényleg tett valami jót is, például megpróbálta eltakarítani innen az undorító afroamerikaiakat, de ne feledjük, hogy csak egy egyszerű családapa volt, aki rendszeresen járt templomba.” E visszájukra fordított érveknek az a lényegük, hogy mindkét esetben a nyilvánosan elismert és elfogadott ideológiai tartalom (mint az autópálya-építés, a templomba járás) és

ennek obszcén, eltagadott fonákja (a holokauszt és a lincselés) feszülnek egymásnak. Az állítás első, szokványos változata elfogadja a nyilvános tartalmat, de eltagadja annak obszcén fonákját (miközben titkon helyesli azt), a második változat pedig nyíltan elutasítja a nyilvános álláspontot, és az obszcén másik oldalt támogatja.

Ha tehát tekintetbe vesszük a „hivatalos”, nyilvános szimbolikus narratív tér és kísérteties másának kettősségét, s azt állítjuk, hogy a nyilvános szimbolikus teret a szimbolikus Törvény szabályozza, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon milyen törvény érvényesül kísérteties másának ismeretlen birodalmában? A válasz természetesen a *felettes én*.⁹² Ne feledjük, hogy a szimbolikus Törvény és a lehetetlen/valós Dolog – melyhez a Törvény tiltja a hozzáférést (azaz: végső soron az atyai Törvény tiltja az anyai Dologot) – közötti feszültség nem a lacani elmélet végső horizontja. Ezen túl (vagy még inkább alatt) ott rejlik maga a Törvényalkotó, a hátborzongató Dolog:

Das Ding a tudattalan szintjén úgy jelenik meg, mint ami már maga is törvényt alkot... Szeszélyes és önkényes törvény ez, az orákulum tör-

⁹² Gyakorlatilag minden, az utóbbi időben született könyvemben foglalkoztam ezzel a szembeállítással, lásd például a *Metastases of Enjoyment* harmadik fejezetét.

vénye, a jelek törvénye, melyben a szubjektum nem lel semmiféle garanciát.⁹³

Vagyis *das Ding* többé nem a tiltó törvény által megalkotott, sötét *mögöttesként* áll rendelkezésünkre: ami igazán borzalmas, az a valós Dolog, mely közvetlenül maga „alkot törvényt”. És amennyiben a Dolog a *jouissance*-t képviseli, ez a Törvény, mely magának a Dolognak a Törvénye, nem is lehet más, mint a felettes én, ami törvényként az „Élvezz!” lehetetlen parancsát rója ránk. Ez egyúttal az a tartomány is, amelyben a lehetetlen cél végtelen megközelítésének kanti logikája a visszájára fordul: a kanti horizonton a Dolog elérhetetlen, a Törvényen túli üresség marad, míg a Törvény–Dolog mondhatni Kant sade-i fonákjaként/igazságaként mutatkozik meg, olyan perverz Törvényként, ami magának a Dolognak a törvénye a szubjektumban.

Napjaink „posztmodern” nacionalizmusának alapvető jellegzetessége, hogy a felettes én felfüggeszti a morális tiltásokat. Létezik egy közhely, amely szerint a szenvedélyes etnikai azonosulás visszaállítja a szilárd értékrendet a modern, szekularizált, globális társadalom összezavardott és bizonytalan világában – ám ezt a megálapítást éppen hogy a visszájára kell fordítanunk: a nacionalista „fundamentalizmus” inkább a tit-

⁹³ Lacan: *The Ethics of Psychoanalysis*, Id. kiad. 73. o.

kos, alig leplezett „*Megteheted!*” végrehajtójaként működik. Éppen napjaink látszólag hedonista és megengedő, posztmodern, reflexív társadalma az, amit paradox módon egyre jobban átítatnak azok a szabályok és előírások, melyek állítólag jólétünket szolgálják (például a dohányzásra és az étkezésre vonatkozó megszorítások vagy a szexuális zaklatás elleni szabályok). Így a szenvedélyes etnikai azonosulás ahelyett, hogy megfékezne bennünket, inkább felszabadító módon azt hirdeti, hogy „*Megteheted!*”, azaz: megszegheted (ha nem is a Tízparancsolatot, de) a toleráns liberális társadalom békés együttélésre vonatkozó merev szabályait; azt ehetsz és ihatsz, amit csak akarsz; elkötelezett híve lehetsz a liberális politikai korrektség által tiltott patriarchális erkölcsöknek; akár gyűlölködhetsz, verekedhetsz, ölhetsz és erőszakoskodhatsz is... Ha nem ismerjük fel teljes mértékben korunk nacionalizmusának e perverz, *alfelszabadító* hatását – azt, hogy miként egészíti ki ez az obszcén módon engedékeny felettes én a társadalmi-szimbolikus törvény látható szövetét – akkor sohasem érthetjük meg a valódi dinamikáját.⁹⁴ Erről ír Aleksandar

⁹⁴ A frankfurti iskola hagyománya a „totalitarizmus” libidinális struktúrájának legfontosabb jellemzőjét a *represszív deszublímáció* hipotézisében ismeri fel. A frankfurti iskola és Lacan megközelítésének különbségéről lásd Slavoj Žižek: *Metastases of Enjoyment*, Id. kiad. 1. fejezetét.

Tijanić vezető szerb újságíró is, aki az információs ügyekért és tájékoztatásért felelős miniszterként rövid ideig még Milosević kormányának is tagja volt, amikor azt részletezi, „milyen furcsa szimbiózisban éltek Milosević és a szerbek”:

Milosević általában véve megfelel a szerbeknek. Amíg ő kormányoz, a szerbek számára megszűnik a munkaidő. Senki nem csinál semmit. Engedte, hadd virágozzék a feketepiac és a csempészet. Szerepelhettél a TV-ben és szidhattad Blairt, Clintont vagy bárkit a „világ hatalmasságai” közül... Sőt, Milosević megadta nekünk a fegyvertartás jogát is. Megadta a jogot arra, hogy minden problémánkat fegyverrel intézzük el. Jogot kaptunk arra is, hogy lopott autót vezethessünk... Milosević a szerbek mindennapi életét hosszúra nyúlt nyaralássá változtatta, s lehetővé tette, hogy úgy érezzük magunkat, mint a gimnazisták az érettségi utáni jutalomkiránduláson – mindez azt jelenti, hogy semmiért, de tényleg semmiért sem büntethetnek meg.⁹⁵

A felettes én tehát obszcén módon átfordítja a „Megteheded!” engedélyét az előíró „Meg kell tenned!” parancsává, amelyben a megengedett élvezetből kötelező élvezet lesz. Mindannyian ismerjük Kant feltétlen erkölcsi parancsának for-

⁹⁵ Aleksandar Tijanić: *The Remote say of Change*. In: *Mladina* (Ljubljana), 1999. augusztus 9, 33. o.

muláját: *Du kannst, denn du sollst!* – Megteheded (azt, ami a kötelességed), mert képes vagy (megtenni)! A felettes én ezt a kanti „*Megteheded, mert meg kell tenned!*”-et átfordítja „*Meg kellene (meg kell) tenned, mert meg tudod tenni!*”-vé. Mi sem példázza ezt jobban, mint a szerencsétlen potencianövelő tabletta, a Viagra, mely azt ígéri, hogy pusztán biokémiai úton helyreállítja a férfi erekciójának teljesítőképeségét, megkerülve minden pszichológiai gátlással kapcsolatos problémát: most, hogy a Viagra gondoskodik az erekcióról, nincs helye a kifogásnak: élvezned kell a szexet, ha nem teszed, csak magadat hibáztathatod! Az ellenkező oldalon a New Age látszólag kiutat ígér a felettes én útvesztőjéből, mikor „igazi” énünk spontaneitásának visszanyerésére buzdít – és valójában mit találunk ott? Vajon a New Age bölcsessége végső soron nem a felettes én imperatívuszára támaszkodik? Meg kell tenned (kötelességed, hogy megvalósítsd és kiteljesítsd önmagad), mert képes vagy rá! Vajon nem ezért érezzük gyakran úgy, mintha valódi terror alatt tartanának bennünket a New Age engedékeny, toleráns szónokai?⁹⁶ Némiképp leegy-

⁹⁶ A következő lépés az lenne, ha a liberális-megengedő *Megteheded!*-et szembeállítanánk a „totalitárius” változatával. Az üzenet mindkét esetben az, hogy „A tiéd lehet a tárgy ... *anélkül, hogy meg kellene fizetned a vágyért, vágyakozásért a valódi árat*”. De a fizetség elmaradásának mindkét esetben ára van. A megengedő liberalizmusban önmagunk

szerúsítva a problémát: az alapvető tekintélyelvű „bölcsség” szerint az ember gyenge, romlott lény, s ezért egy erős Úrra van szüksége, aki megfékezi veszélyes antiszociális indíttatásait. Ezért mondhatja nekünk a hagyományos *tekintélyelvű* Úr: „Nem számít, mit gondolsz magadban, nem számít, mennyire nehéznek és természeted ellen valónak találsz, *engedelmeskedj* (a parancsaimnak), fojtsd vissza bensőd vágyait és mondj le róluk!” A *totalitárius* Úr ezzel szemben azt üzeni: „Jobban tudom, mint te magad, hogy mit is akarsz *valójában*, hogy mi a legjobb neked, így amit én parancsolok, az nem más, mint amire mélyen legbelül, öntudatlanul magad is vágysz, még ha látszólag ellenedre van is.”

Kétféleképp is felülkerekedhetünk az „öröm és kötelesség” közötti felszínes ellentétén. Egyrészt adott a „totalitárius”, szélsőségesen elnyomó hatalom paradoxonja, ami még a hagyományos „tekintélyelvű” hatalomnál is tovább megy, hiszen nem csupán annyit mond, hogy „Tedd meg a kötelességed, nem érdekel, hogy tetszik-e vagy sem”, hanem azt követeli, hogy „Nemcsak

énjének szabad megalkotására buzdító *Megteheted!* belegabalyodott a magunk és felebarátaink jól-létére vonatkozó tiltások szövevényes hálójába (hogy mit ne együnk és ne igyunk, melyek a biztonságos szex szabályai, annak megtiltása, hogy kárt okozzunk a Másiknak...), míg a „totalitárius” *Megteheted!* (...hogy ne vedd figyelembe saját és felebarátod jól-létét) ezzel teljesen szimmetrikusan megköveteli, hogy alárendeljük magunkat a Gazdának.

hogy engedelmeskedned kell a parancsaimnak és teljesítened a kötelességedet, hanem ezt örömmel kell tenned, élvezned kell, hogy megteszed!” (Így működik a totalitárius népi demokrácia: nem elég, ha az alattvalók követik a vezetőjüket, *szeretniük* is kell őt.) Ezzel szemben ott áll e paradoxon kifordított változata, melyben az öröm hajszolása kötelességgé lett: egy „megengedő” társadalom tagjai egyfajta kötelességként szükségét érzik annak, hogy „jól érezzék magukat”, hogy valóban élvezzék egymás társaságát, következésképp büntudatuk van, ha nem boldogok. Az én álláspontom az, hogy a felettes én fogalma pontosan kijelöli azt a senkiföldjét, ahol a két ellentét átfedi egymást, ahol a *kötelességed teljesítésének élvezetét* elrendelő parancs egybeesik azzal a *kötelességgel*, hogy *jól érezd magad*.

A kereszténység szerepe itt ismét ellentmondásos: „Hallottátok a parancsot: ne törj házasságot. Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vágygal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követ el vele.” (Mt 5,27-28) Ez a gesztus, mely a Tízparancsoltnál is tovább megy, és nemcsak a bűnös tetteket, hanem magukat a bűnös gondolatokat is megtiltja, vajon nem a Zsidó szimbolikus Tilalomtól mozdít el a felettes én tiltása felé? (Azaz: nem csupán nem *cselekedhetsz* bűnös vágyaid ösztönzésére, küzdened is kell elle-

nük – hiszen bármennyire próbálsz is ellenállni vágyaid kísértésének, maga a vágyakozás olyan, mintha elkövetted volna a bűnt, ezért nem elég, ha lemondunk magukról a vágyaikról, vagy átformáljuk őket, hogy már csak arra vágyakozunk, ami megengedett.) Vagy ennek épp az ellenkezője igaz, s a kereszténység arra törekszik, hogy – miképp Szent Pál a *Rómaiakhoz írott levél* 7,7-ben mondja – megtörje azt az ördögi kört, amelyben maga a tiltás generálja a vágyat, mely arra irányul, hogy megszegjük őt?

14. A TUDÁSTÓL AZ IGAZSÁGIG...

ÉS VISSZA

Vizsgáljuk meg ezt a problémát egy másik nézőpontból, a Tudás és Igazság közötti feszültség perspektívájából. A pszichoanalízis működési területét többnyire a ténszerű, „objektív” tudás és a „szubjektív” igazság közötti ellentét jelöli ki: hazudhatunk az igazság leple alatt (mint a rögeszmések teszik, mikor kijelentéseikkel, melyek ugyan ténszerűen megfelelnek a valóságnak, elleplezik vagy eltagadják vágyaikat); és hazugságba burkolva is mondhatunk igazat (mint mikor egy hisztériás roham során vagy egy egyszerű nyelvbottlással eláruljuk valódi vágyainkat). Daniel Dennett *Darwin veszélyes ideája* című könyvében a következő mentális kísérletre hív bennünket: képzeljük el, hogy legjobb barátunkkal együtt az a veszély fenyeget, hogy ellenséges erők fogságába esünk, akik bár beszélnek a nyelv-

vünket, nem sokat tudnak arról a világról, ahonnan mi érkezünk. Mindketten ismerjük a Morze-kódot, s rögtönzünk is egy rejtjelező rendszert: a hosszúra igazat mondunk, a rövidre pedig valótlanságot. A fogvatartók persze figyelik, hogy miről beszélünk: „A madarak tojást raknak, a varangyok repülnek. Chicago egy város, a lábam nem bádogból van, és a baseballt augusztusban játsszák”, mondjuk mi, „Nem”-mel (hosszú, rövid; hosszú, hosszú, hosszú) felelve arra, amit a barátunk éppen kérdezett. Még ha fogvatartóink ismerik is a Morze-kódot, nem jöhetnek rá arra, hogy milyen tulajdonságokat jelölnek a rövid és a hosszú jelek, hacsak nem tudják meghatározni e mondatok igazságát és hamisságát.⁹⁷ Dennett maga azért hozza ezt a példát, hogy rámutasson, a jelentést nem lehet pusztán inherens módon, szintaktikai szempontból megmagyarázni: végső soron csak akkor férhetünk hozzá egy állítás jelentéséhez, ha beillesztjük életvilágának összefüggéseibe, azaz figyelembe vesszük a szemantikai dimenzióját, vagyis azt, hogy milyen folyamatokra és tárgyakra utal. Én azonban másra helyezném a hangsúlyt: mint Dennett maga is feltételezi, a két fogoly ebben az esetben magát a világot használja „one time pad”-ként, kódtáb-

⁹⁷ Daniel C. Dennett: *Darwin veszélyes ideája* (Kampis György és Kaveczky Péter fordítása), Budapest, Typotex, 1998, 452. o.

laként, s bár állításaik igazságértéke nem lehet közömbös, sőt, döntő jelentőséggel bír, mégsem az igazságérték az, ami önmagában véve számít. Ami igazán lényeges, az az igazságérték átfordítása pluszok és mínuszok (hosszú és rövid jelek) váltakozó sorozatává, amelyek a Morze-kódban valódi üzenetté állnak össze.

De vajon nem valami hasonló történik a pszichoanalízis során is? Noha a beteg állításainak igazságértéke sem lehet közömbös, valójában nem maga az igazságérték az, ami számít, hanem az, ahogyan az igazságok és hazugságok váltakozásában feltárulnak a páciens vágyai, aki szintén magát a valóságot (a realitáshoz való viszonyát) használja véletlen átkulcsolásként vágyai titkosításához. Persze mikor a beteg azt állítja, hogy az apja molesztálta őt, tisztázni kell, hogy valóban sor került-e a zaklatásra, ám mégsem a molesztálás ténye igazán fontos, hanem az, hogy milyen szerepet játszik a páciens szimbolikus ökonómiájában, azaz: hogy miként „szubjektívizálja” a beteg ezt az élményt. Ha kiderül, hogy a zaklatásra valójában *nem* is került sor, akkor az a tény, hogy a páciens élénken fantáziál róla, másféle szimbolikus jelentőségre tesz szert.

Ám Lacan nem csupán annyit mond, hogy az autentikus, szubjektív Igazság fogalma szemben áll a pusztán „objektív” tudással. Kései munkái-

ban olyasfajta (a késztetéssel egyenértékű) tudásról beszél, mely alapvetőbb magánál a szubjektív Igazságnál is. A *szubjektum - Encore* című Lacan-konferencián (amelyre 1999 márciusában került sor az UCLA-n), az előadók egyike egy közelmúltbeli orvosi-jogi esetről beszélt, melynek főszereplője egy olyan asszony volt, aki vallási okokból visszautasította az életmentő vérátömlesztést. Mikor az esetet tárgyaló bíró megkérdezte tőle, hogy „Mi történne, ha *akarata ellenére* kapna transzfúziót? Ez is kárhozatra ítélné és a pokolra juttatná önt a túlvilágon?“, a nő rövid habozás után nemmel felelt. Ezt hallva a bíró magára vállalta a felelősséget, és megkímélve az asszonyt az erkölcsi dilemmától, cselekvőképtelennek nyilvánította őt, s elrendelte, hogy a páciens az *akarata ellenére* is kapja meg az életmentő vérátömlesztést. Hogyan értelmezzük e döntést morális szempontból?

A konferencia résztvevői a bíró beavatkozását a találékonyság kiváló példaként üdvözltek. Az ilyesfajta eljárás az analitikus sikeres beavatkozásának is mintául szolgálhat, amennyiben megmutatja, hogyan erősítsük meg a páciens alapvető élni akarásában anélkül, hogy megsértenénk szimbolikus vagy ideológiai identitását. A pszichoanalitikus etika nézőpontjából azonban az ilyesféle eljárás *hibás*. Ez a tisztán

gyakorlati megoldás – noha a bíró helyében valószínűleg én is ezt javasolnám – nem kényszeríti a szubjektumot arra, hogy szembenézzon vágya igazságával. Segítőképz, együtt érző eljárása során inkább valami jótékonyan oltalmazó fikciót kínál – kereken kimondva: *hazudik*. Hiszen végső soron ez a megoldás *valóban* hazugság. Amikor szegény nőtől megkérdezték, hogy „Mi történne, ha *akarata ellenére* vérátömlesztést kapna? Ez is kárhozatra ítélné és a pokolra juttatná önt a túlvilágon?“, a nő pontosan tudta, hogy ha nemmel felel, a bíró elrendeli a kényszerű vérátömlesztést. Hogy tisztázzuk, csakugyan a nő kezében volt-e a választás lehetősége, hogy kér-e transzfúziót vagy sem, forduljunk ahhoz a lacani elképzeléshez, mely különbséget tesz a kijelentés alanya és a megnyilatkozás alanya között. Miközben az asszony őszintén felelt a *kijelentés* szintjén (azaz valóban úgy vélte, hogy a kényszerkezelés nem számít halálos bűnnek), a megnyilatkozás szubjektív szintjén mégis vétkezett (mivel hazudott, és hozzájárulását adta a vérátömlesztéshez). Vagyis a nemleges válasz voltaképpen azt jelentette, hogy „igen, hadd kapjam meg a vérátömlesztést“. (Esete olyan, akár a közmondásos képmutató nőé, aki a hímsoviniszta elképzelés szerint csak akkor képes élvezni a szexet, ha félig-meddig erőszakkal kényszerítik rá, hogy

úgy tehessen, mintha akarata ellenére lenne, ami történik.) Paradox módon tehát az asszony csakis akkor lett volna őszinte önmagához a szubjektív Igazság (megnyilatkozás pozíciójának) szintjén, ha a kijelentés szintjén hazudik, és „igennel” felel, még akkor is, ha csakugyan úgy gondolja, hogy a kényszerkezelés halálos bűn – csak ezen a módon tudta volna megakadályozni, hogy vérátömlesztést kapjon.

De vajon ezzel minden lehetőséget kimerítettünk? Nem képzelhető el, hogy a szerencsétlen asszony nemmel felel (ahogyan az valójában történt), és mégsem követ el bűnt? Vajon nem képzelhetjük el egyszerűen azt, hogy a szubjektum úgy próbál megszabadulni az objektív tudás és szubjektív Igazság közötti feszültségtől, hogy éppen az Igazság dimenzióját függeszti fel, és a hideg, személytelen Tudáshoz ragaszkodik? Azaz: mi lett volna, ha szegény asszonynak nem azért kellett volna nemmel felelnie, hogy titkon megmentse önmagát, hanem azért, hogy teljesen *figyelmen kívül hagyja* a szubjektív következményeket? (Ebben az esetben egyáltalán nem lenne helytálló azt feltételezni, hogy a bíró jó pszichanalitikusként kifürkészte az asszony eltagadott élni vágyását, és tapintatosan, egy kegyes hazugsággal lehetővé tette számára, hogy vallása törvényeinek megszegése nélkül valóra váltsa e vá-

gyat.) Idézzük fel Jacques-Alain Miller idevágó álláspontját, miszerint az analitikus diskurzus során az a cél, hogy egy olyan nyelvet beszéljünk, amely *nem csap be*, nem leplez el semmit, és az érvelés rejtett retorikai stratégiájának részeként nem használja a nyelv közvetlen jelentését. Oswald Ducrot⁹⁸ állapította meg, hogy nyelvünk minden predikátuma végső soron csak az argumentatív eljárás tárgyasulása – a nyelvet nem arra használjuk, hogy valamiféle valóságot, bizonyos tartalmat jelöljünk vele, hanem hogy lóvá tegyük a másikat, diadalt arassunk egy vitában, csábítsunk és fenyegezzünk, vagy elleplezzük valódi vágyainkat. A hétköznapi nyelvben nincs kétségbevonhatatlan igazság, hiszen minden mellett és ellen is szól valami, így minden érvre mondhatunk egy ellenérvet, minden kérdésnek van egy „másik oldala”, minden állítás tagadható, és mindent behálóz az eldönthetlenség. Az örök tétovázást csak valamiféle „levarrási pont” (Mester-Jelölő) beiktatása számolja fel. Lacan azonban úgy véli, a pszichanalitikus diskurzus annyiban a modern tudomány része, hogy próbálja megtörni a mindent átható argumentáció ördögi körét, de *nem* a levarrási pontok segítségével: a jelölők rögzítéséhez nincs szükség ilyen pontokra, hiszen éppen azért tölthetik be

⁹⁸ Ld. Oswald Ducrot: *Le Dire et le Dit*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

szerepüket, mert nem ingadoznak, s nem esnek foglyául a szüntelenül elcsúszó jelentéseknek.

A szubjektum itt kitör az interpretáció ördögi köréből – az asszony „nem”-jét nem kell többé értelmezni, hiszen egyszerűen *irreleváns*, hogy mire vágyik valójában. És mindez talán válaszzal szolgál a szokványos keresztény kritikára is, mely szerint a zsidók, miközben azt kutatják, hogy miként lehetne betűről betűre betartani az Úr parancsait és tiltásait úgy, hogy az ne érintse vágyaikat, valójában becsapják Őt. (Létezik egy vallási intézmény Izraelben, amely kifejezetten azzal foglalkozik, hogy bizonyos esetekben miként lehet kijátszani a tiltásokat; elég, ha annyit mondunk, hogy a neve *A Judaizmus és Tudomány Intézete*.) E kritika valóban jogos lehet a mérvadó keresztény álláspont alapján, amely szerint a lélek számít, s nem az írás betűje, amely szerint bűnös vagy, ha a szívedben él a vágy, még ha tetteiddel nem is szegted meg a törvény betűjét. Arra, hogy három lábbal a talajszint fölé épített emelvényeken tartják a disznókat, csak hogy ne szegjék meg a törvényt, miszerint Izrael szent földjét nem érintheti a sertés lába, a keresztény azt mondhatja: „Nézzétek, milyen álszentek a zsidók! Istenük parancsa egyértelmű: egyszerűen azt követeli, hogy ne tartsanak disznót. Ezek a mélységesen álszent zsidók meg szó

szerint veszik az isteni parancsot, s arra a teljesen jelentéktelen kitételre koncentrálnak, hogy a tiltás »Izrael földjére« vonatkozik. Így megtalálják a módját annak, hogy miként sértsék meg a törvény szellemét, miközben betűről betűre betartják az előírásait. Mi, keresztények úgy látjuk, a zsidók már a szívükben vétkeznek, hiszen ahelyett, hogy minden erejükkel arra törekednének, hogy magukévá tegyék az Úr parancsait, inkább azon vannak, hogy a kecske is jóllakjék és a káposzta is megmaradjon, vagyis azt kutatják, hogy miként játszhatják ki a parancsot.”

Akár úgy is válaszolhatnánk e felvetésre, hogy egyszerűen kilépünk az interpretáció tárgyköréből, s feltesszük a kérdést: mi történik akkor, ha ez a szerencsétlen asszony *nem* arra számított álszent módon, mikor nemmel felelt, hogy így teljesül majd a vágya, s tovább élhet, azaz, hogy megkapja a vérátömlesztést anélkül, hogy vállálnia kellene érte a felelősséget? Mi van akkor, ha ehelyett teljesen *hidegen hagyta* az egész problémakör, vagyis az igazmondás lehetséges (kanti értelemben vett) patológikus következményei? Miért ne feltételezhetnénk azt, hogy a szokásos „Igazat kell mondanod, még akkor is, ha árt neked!” alaptételét kifordítva, kimondatlanul is az „Igazat kell mondanod, *még akkor is, ha ez segít rajtad!*” morális axiómáját követte? A fe-

lettes énre vonatkozó pszichoanalitikus elképzelés alapvető tanulsága az, hogy – a napjaink állítólagos hedonista nárcizmusa miatt siránkozó neokonzervatívok *szíves engedelmével* – kevés olyan dolog van, ami komplikáltabb lenne, mint büntetlenül élvezni kötelességünk teljesítésének gyümölcsét (ez esetben az igazmondás kötelességét). Míg könnyen élvezetet lelünk abban, ha önző módon kötelességünk *ellenére* cselekszünk, addig talán csak a pszichoanalitikus kezelés tehet képessé arra, hogy élvezettel teljesítsük kötelességünket. Meglehet, így is meghatározhatjuk a pszichoanalízis célkitűzését.

Nem nehéz észrevenni, miként vezethet ki bennünket e megoldás a felettes én által létrehozott ördögi körből: az a keresztény logika, mely szerint „éppoly bűnös vagy, ha csak gondolsz a tette, mintha elkövetted volna”, a bűntudaton alapul, s háttérben ott rejlik a felettes én paradoxonja, miszerint „minél inkább elfojtod a Törvény megszegésének vágyát, csak hogy engedelmeskedj Neki, e vágy annál jobban befészkel magát a gondolataidba, s annál gyötrőbbé válik, következképp annál bűnösebb leszel”. Persze az, hogy a zsidók a szó szerinti értelemben vett Törvénynek engedelmeskednek, keresztény nézőpontból opportunista mesterkedésnek tűnik, s egyúttal azt jelenti, hogy a zsidók csak

külsődleges viszonyt alakíthatnak ki a Törvény-nel, amelyre olyan szabályhalmazként tekintenek, amit úgy csúríthatnak-csavarhatnak, ahogy számukra a legcélravezetőbb. A keresztényeket az bosszantja, hogy a zsidók nincsenek tisztában azzal, hogy amit tesznek, az kisztílű trükközés, azaz: mikor elérik, hogy a kecske is jóllakjék és a káposzta is megmaradjon, s megvalósítják céljaikat anélkül, hogy engedetlenné lennének a Törvény betűjével szemben, *cseppet sem érzik magukat bűnösnek*. De mi van akkor, ha a bűntudat hiánya éppen azt igazolja, hogy a keresztény kritika, amely szerint a zsidók kisztílű módon manipulálják a Törvényt anélkül, hogy feladnák patológikus törekvéseiket, célt téveszt? Igazat mondhatok anélkül, hogy bűnt követnék el, még akkor is, ha ez segít rajtam, *mert egyes egyedül az igazság számít*, és nem az általa megvalósuló vágyaim. Így szó sincs arról, hogy a zsidó vallás a „bűn vallása” lenne, sőt lehetővé teszi számunkra, hogy elkerüljük a bűnt – a kereszténység az, ami sokkal hatásosabban manipulálja a bűnt.”⁹⁹

⁹⁹ Láthatjuk, hogy a vérátömlesztés példájának három olvasatában miképp jelenik meg az ISzV (Imaginárius-Szimbolikus-Valós) triász: a bíró eljárása az Imaginárius (a hazugság, melyet a másik jól-léte legitimál), a második eljárás, ami szubjektív igazságra tart igényt, a Szimbolikusan nyugszik, míg a harmadik eljárás a Valóságban eredményez egyfajta tudást.

A Törvény és a törvényszegés felettes én dialektikája nem püsztán azon alapul, hogy a Törvény csábít arra, hogy megszegjük, azaz, hogy maga generálja az áthágásra irányuló vágyat. Nem „természetes”, spontán módon követjük a Törvényt, engedelmességünket *talán már mindig is a Törvény megszegésének vágya (illetve e vágy elfojtása) közvetítette*. A Törvénynek való engedelmisségünk csupán annak az elkeseredett küzdelemnek a stratégiai eleme, melynek során megpróbáljuk legyűrni törvényszegésre ösztönző vágyunkat, ezért így minél szigorúbban betartjuk a Törvényt, annál inkább arról teszünk tanúbizonyságot, hogy a szívünk mélyén inkább a bűn csábításának engednénk. A felettes én tehát joggal érez büntudatot: minél inkább betartjuk a Törvényt, annál bűnösebbek vagyunk, hiszen engedelmisségünk valójában védekezés a bűnös vágyaink ellen, és a kereszténység számára a bűnre irányuló vágy (szándék) egyenértékű magával a bűnös *cselekedettel* – ha megkívánod felebarátod feleségét, voltaképp már el is követted a házasságtörést. Talán T. S. Eliot *Gyilkosság a katedrálisban* című darabjának egyik sora fejezik ki legszemléletesebben a keresztény felettes én álláspontját: „az árulás csúcsa aljas

indokból jót cselekedni”¹⁰⁰. Azaz: még ha azt teszed is, amit kell, azért cselekszel így, hogy ellene szegülj alapvető hitványságodnak, s elleplezd valódi természeted. Éppen ez, a felettes én dialektikája az, amit a zsidóknak sikerül elkerülniük: az ő Törvény iránti engedelmisségüket nem a bűn iránti elfojtott vágy közvetíti, ezért ragaszkodnak a Törvény betűjéhez, s eközben megtalálják a módját annak, hogy büntudat nélkül valóra váltsák vágyaikat. Ám a törvényszegés vágyának felettes én dialektikája, ami csak szaporítja a bűnt, *nem* a kereszténység végső horizontja: Szent Pál világossá teszi, hogy a kereszténységnek – a legradikálisabb formájában – éppen az a célja, hogy megszakítsa a Törvény és a törvényszegésre irányuló vágy ördögi körforgását. De hogy jutunk ki a csapdahelyzetből?

¹⁰⁰ Vas István fordításában: „A végső, nagy árulás ezentúl nem kísért: / Helyesen cselekedni, de helytelen okért”. In: T. S. Eliot: *Versek – Drámák – Macskák könyve*, Budapest, 1986, Európa Könyvkiadó, 228. o. (A ford.)

15. A KITÖRÉS

Válaszunk az, hogy a judaizmustól a kereszténység felé tartó út végső soron abba a mátrixba illeszkedik, amelyben a nemiség „maszkulin” mintája „femininné” alakul. Lacan a XX.: *Encore-szemináriumban* különbséget tett a késztetések *jouissance*-a és a Másik *jouissance*-a között – hogy világosan láthassuk az átmenet lényegét, vegyük szemügyre a lacani oppozíciót, mely ugyanezen séma alapján ölt nemi jelleget. Egyrészt adott a késztetések zárt, végső soron szoliptikus körforgása, amely perverz módon a késztetés tárgyát jelentő *objet petit a* körül kering, s amelyben e késztetések a bárgyú, maszturbációs (autoerotikus) tevékenységben lelnek kielégülésre. Másrészt vannak olyan szubjektumok, akik a *jouissance* elérése során sokkal szorosabban kötődnek a Másik diskurzusához – nem is annyira a beszéd módjához, mint inkább a tárgyá-

hoz. Az érzéki öröm például nem csupán a maga korlátolt módján végrehajtott aktuson múlik, hanem a szerető becéző szavain, s a beszéd által nyújtott kielégülésen. Vajon nem ez a szembenállás szolgál magyarázattal arra a rég felismert tényre, hogy a két nem eltérően viszonyul a kibernetikus térben folytatott szexhez? A férfiak inkább hajlanak arra, hogy magányos játékaik során a maszturbáció segédeszközeként használják a cybersexet, mintegy belemerülve az ostobán ismétlődő örömbé, miközben a nők szívesebben veszik igénybe a kibernetikus tér chatszobáit, ami a másikkal való évődés terepét jelenti számukra.

Nem lehetséges-e, hogy Lars von Trier *Hullámtörés* című filmje éppen azt az ellentétet példázza, amely a késztetések maszkulin fallikus/maszturbációs *jouissance*-a és a Másik feminin *jouissance*-a között feszül? A nyomorék, kórházi ágyhoz kötött férj, Jan, arra kéri feleségét, Bess, hogy háljon más férfiakkal, és számoljon is be részletesen a tapasztalatairól – így tarthatja fenn az asszony a férje életkedvét. Noha a nő más férfiaknak adja oda a testét, a valódi szexre mégis a férjével folytatott beszélgetések alatt kerül sor... Jan *jouissance*-a nyilvánvalóan fallikus/maszturbációs jellegű: Bess arra kell neki, hogy rávetítse a képzelet filmvásznára mindazt, aminek segít-

ségével a férfi belemerülhet magányos maszturbációs *jouissance*-ába. Eközben Bess a Másikban (a szimbolikus rendben) találja meg a maga *jouissance*-át, azaz, miként ő fogalmaz: nem maguk a szexuális aktusok nyújtják számára a végső kielégülést (ezekben egyébként csak mechanikus módon vesz részt, mintha csupán áldozatot hozna), hanem az, hogy minderről Jannak is *beszámol*. Pontosabban fogalmazva: Bess *jouissance*-a a Másik *jouissance*, méghozzá a fogalom több értelemében is: nemcsak a szavakban rejlő élvezetről van szó, hanem (és ez végül is a dolognak csupán a másik oldala) a végső elidegenedés értelmében vett élvezetről is: a nő élvezete teljesen elidegenült/külsővé vált Jan alakjában (mint az ő Másikjában), vagyis Bess mindenekelőtt abban a tudatban lel élvezetet, hogy lehetővé teszi a Másik számára, hogy élvezzen. (Ez a példa azért is fontos, mert segít elkerülni azt a szokványos félreértést, miszerint a lacani *jouissance féminine* valami beszéden túli, misztikus boldogság, mely nem része a szimbolikus rendnek. Holott ennek épp az ellenkezőjéről van szó: a nő az, aki *maradéktalanul* feloldódik a beszéd rendjében.)¹⁰¹

Miként helyezi mindez új megvilágításba a judaizmus és a kereszténység közötti feszült-

¹⁰¹ A *Hullámtörés* részletesebb értelmezéséről lásd Slavoj Žižek: *Death and the Maiden*. In: *The Žižek Reader*, Oxford, Blackwell, 1998.

séget? Az első, amit meg kell említenünk, az a paradoxon, hogy a törvény és a törvénszegés ördögi dialektikája – amire Szent Pál hívta fel a figyelmet – nem más, mint a láthatatlan harmadik tétel, a zsidó vallás és a kereszténység közötti „eltűnő közvetítő”, melynek szelleme mindkét vallásban ott kísért, noha valójában egyikben sem hódít teret. Egyrészt a zsidók még nem tartanak ott, hiszen úgy tekintenek a Törvényre mint az írott Valósra, mely nem vonja be őket a bűnnek a felettes én által meghatározott ördögi körforgásába. Másrészt Szent Pál nem hagy kétséget afelől, hogy a valódi kereszténység alapvető célja éppen az, hogy a Szeretet által *kitörjön* a Törvény és a törvénszegés ördögi felettes én köréből. A *Pszichoanalízis etikája* című szemináriumában Lacan részletesen tárgyalja a törvény és a törvénszegés páli dialektikáját, amit a jobb megértés érdekében talán együtt kellene vizsgálnunk a korolláriumával, Szent Pál *másik* paradigmatisz szövegrészletével, nevezetesen a *Korintusiakhoz írott első levél* Szeretetről szóló szakaszával:

Szólhatok az emberek vagy az angyalok nyelvén, ha szeretet nincs bennem, csak zengő érc vagyok vagy pengő cimbalom. Lehet prófétáló tehetségem, ismerhetem az összes titkokat és mind a tudományokat, hitemmel elmozdítha-

tom a hegyeket, ha szeretet nincs bennem, mit sem érek. Szétoszthatom mindenemet a nélkülözők közt, odaadhatom a testemet égőáldozatul, ha szeretet nincs bennem, mit sem használ nekem. [...] S a szeretet nem szűnik meg soha. A prófétálás véget ér, a nyelvek elhallgatnak, a tudomány elenyészik. Most megismerésünk csak töredékes és töredékes a prófétálásunk is. Ha azonban elérkezik a tökéletes, ami töredékes, az véget ér. [...] Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem mindent, ahogy most engem ismernek. Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három, de közülük a legnagyobb a szeretet. (1Kor 13)

Ami igazán lényeges e szövegrészben, az a következő: egyáltalán nem egyértelmű, milyen helyet foglal el a Szeretet a Teljességben (a tudás és a próféciák kiteljesedésében). Szent Pál előbb azt állítja, hogy a Szeretet ott van, még akkor is, ha birtokában vagyunk *minden* tudásnak, majd a szakasz második felében azt mondja, hogy a szeretet csak a *tökéletlen* lények számára adott, vagyis olyan létezők számára, akik csupán töredékes tudással bírnak. Vajon még mindig jelen lesz a szeretet, ha „úgy ismerem mindent, ahogy engem ismernek”? Noha a tudással ellentétben a „szeretet nem szűnik meg soha”, csak az vilá-

gos, hogy „most” (míg tökéletlen vagyok), jelen van „a hit, a remény és a szeretet”. Csak úgy juthatunk ki e csapdából, ha Lacan nyomán a nemiség *feminin* mintáját követve értelmezzük a két, egymásnak ellentmondó állítást. Eszerint a tudás mezeje még akkor is tökéletlen, részleges marad, ha minden „teljes” (befejezett, maradéktalan) lesz – a szeretet ugyanis nem kivételt jelent a tudás Teljessége alól, hanem éppen azt a „semmit”, ami még a tudás teljes mezejét/sorát is töredékessé teszi. Másképp fogalmazva: az, hogy szeretet nélkül akkor is semmi lennénk, ha birtokába jutnánk minden tudásnak, nem azt jelenti, hogy a *szeretettel* „valaki” vagyok – valójában a szeretettel *is semmi vagyok*, csakhogy a magam Semmi-voltáról – mondhatni – nem is tudok, s paradox módon épp e tudatlanság által válok gazdagabbá. Csak egy hiányos, sebezhető létező képes szeretni. A szeretet abszolút misztériuma ezért az, hogy a tökéletlenség bizonyos értelemben *magasabb rendű, mint a kiteljesedettség*. Egyrészt csak egy tökéletlen, hiányos létező szerethet: azért szeretünk, mert *nem* tudunk mindent. Másrészt ha tudásunk teljes lenne, a szeretet megmagyarázhatatlan módon még akkor is magasabb szinten állna, mint e tökéletes tudás. A kereszténység valódi teljesítménye talán éppen az, hogy Isten helyére emelte a szerető

(tökéletlen) Létezőt – vagyis a végső tökéletességet. Azt a szeretetet, amiről Lacan az *Encore*-ban beszél, tehát páli értelemben, a Törvény és törvényszegés dialektikájával ellentétesként kell elgondolnunk: ez utóbbi folyamat nyilvánvalóan „maszkulin”/fallikus jellegű, s a Teljes (az univerzális Törvény) és a törvényt megalkotó kivétel közötti feszültség határozza meg, míg a szeretet „feminin”, s a nem-Teljes paradoxonjait rejt.

Következésképp a Törvény felforgatásának két módja van: a „maszkulin” és a „feminin”. Az egyik az, ha *megsértjük/megszegjük a tiltásait*: ez az inherens szabályszegés tartja fenn a Törvényt, s voltaképp ezt teszik a liberális demokrácia támogatói, mikor titokban (a CIA-n keresztül) gyilkosokat-terroristákat képeznek ki latin-amerikai protofasiszta rendszerek számára. Ez a lényege a jobboldal hamis heroizmusának: titkon „szükséges, de mocskos dolgokat” tenni, vagyis a fennálló rendszer megóvása érdekében megsérteni a nyíltan uralkodó ideológiát (az Emberi Jogokat és a többi). Ennél sokkal bomlasztóbb hatása van annak, ha *egyszerűen csak azt tesszük, ami megengedett*: vagyis amit a fennálló rendszer nyíltan jóváhagy, noha hallgatólagosan, az íratlan tilalmak szintjén nem engedélyez. Röviden, Brecht jól ismert mondását parafrázálva – mely szerint egy bank alapításához képest egy bank

kirablása jámbor tett – a Törvénynek *való teljes engedelmséghez* képest a törvényszegés jámbor cselekedet. Kierkegaard a maga páratlan módján így fogalmazza meg ugyanezt: „Ne ripakodjunk rá a fiúra, ha azt mondja, »Nem!« Inkább arra törekedjünk, hogy a szentírásból megtanulja, milyen vészélyes is azt mondani: »Igen, Uram, megteszem!«”¹⁰² Kívánczozhatna ide jobb példa Hašek halhatatlan, „derék katonájánál”, Švejknel, aki fenekestől felforgatta a régi, birodalmi osztrák hadsereget csak azért, mert szó szerint betartott minden rendelkezést? (Ámbár az igazat megvallva *van* jobb példa, nevezetesen – ahogy Hegel mondaná – az „abszolút példa”, maga Krisztus: mikor Krisztus azt állítja, hogy csak a [zsidó] Törvényt *beteljesíteni* érkezett közénk, akkor ezzel azt is elárulja, hogy tetteivel valójában *hatá-lyon kívül helyezi* a Törvényt.)

A közhatalom és a hatalommal való inherens szembeszállás alapvető paradoxonja abban rejlik, hogy *a szubjektum csakis azért és annyiban „van a hatalmon” (a hatalom hálójának fogságában), amennyiben bizonyos távolságot tart, s nem azonosul vele teljes mértékben.* Azonban a (jog-)renddel való fenntartások nélküli, szinte azonosulás magát a rendszert ássa alá. Stephen King *A remény rabjai* című regénye a kellő pre-

¹⁰² Søren Kierkegaard: *Works of Love*, Id. kiad. 102. o.

cizitással közelíti meg a problémát a börtönélet paradoxonjai kapcsán. Többnyire az az elképzelés él a köztudatban, hogy rabként olyannyira beilleszkedek a börtön romboló hatású rendjébe, és olyannyira hozzászokom a benti élethez, hogy többé nem tudom elviselni, sőt elképzelni sem a szabadságot, a börtönön kívüli életet, ezért szabadulásom teljes pszichikai összeomláshoz vezet, vagy legalábbis nosztalgiát ébreszt a rablét elvesztett biztonsága iránt. A börtönélet dialektikája azonban némileg rafináltabb. A börtön akkor tesz igazán tönkre, és akkor kerít teljesen a hatalmába, ha *nem* fogadom el azt a tényt, hogy börtönben vagyok, hanem megpróbálok távolságot tartani vele szemben, ha ragaszkodom ahhoz az illúzióhoz, hogy a „valódi élet valahol máshol van”, és folyton arról ábrándozom, hogy milyen lehet a falakon túl, s hogy micsoda jó dolgok várnak odakinn, a szabadulásom vagy a szökésem után. Ám így a fantázia ördögi körének foglya maradok, s ha történetesen kiszabadulok is, a képzelet és a valóság közötti groteszk diszszonancia összeroppant engem. Az egyetlen valódi megoldás tehát csak az lehet, ha mindenesztől magamévá teszem a börtön szabályait, majd így dolgozok ki valami módszert arra, hogy ki-törjek e szabályok által irányított univerzumból. Egyszóval a benső távolságtartás és az álmodo-

zás az Életről, ami Valahol Máshol van, valóban a börtön rabjává tesz, ám ha teljes egészében elfogadom a tényt, hogy odabent vagyok, és gúzsba kötnek a börtön szabályai, akkor felcsillanhat az igazi remény.

Ez azt jelenti, hogy csak akkor szabadulhatunk ki a létező társadalmi valóság szorításából, ha előbb megtagadjuk a szabályszegés fantazmatikus mását, mely e valósághoz köt bennünket. De vajon miben áll ez a megtagadás? Néhány nemrégiben bemutatott (közön-ség)film ugyanezzel a meglepően radikális gesztussal szembesít bennünket. Például mikor a *Féktelenül* című moziban a főhős (Keanu Reeves) szemtől szemben találja magát a terrorista zsarolóval, aki fegyvert szegez társa halántékához, akkor nem a zsarolót lövi le, hanem *saját társa* lábára céloz – ez az értelmetlenné tűnő tett egy pillanatra annyira megzavarja a zsarolót, hogy elengedi a túszt és elmenekül... Vagy egy másik példa: mikor a *Váltságdíj* című film médiacézára (Mel Gibson) a tévé nyilvánossága előtt válaszol az emberrablóknak, akik kétmillió dollárt követelnek a fiáért, akkor mindenkit meglep azzal, hogy annak ajánlja fel a pénzt, aki használható információval szolgál a gyerekrablókról, és kijelenti, hogy mindhalálig hajszolni fogja azokat, akik fogva tartják a fiát. Radikális

gesztusa nem csak a gyerekrablókat döbbsentette meg – maga Gibson is csaknem összeomlott, mikor rádöbbsent, mekkora kockázatot vállalt... És végül a legjellemzőbb példa: mikor a *Közön-séges bűnözők* flashback-jelenetében a titokzatos Keyser Soeze hazatér, és azt látja, hogy feleségét és kislányát túszul ejtették a rivális banda tagjai, egy radikális gesztussal ő maga gyilkolja meg hozzátartozóit, majd könyörtelen hajsztát indít ellenfelei, sőt azok szülei és barátai után, és mindannyiukat halomra mészárolja ... E három gesztus közös vonása az, hogy a döntési kényszer alatt álló főhős „őrült”, lehetetlen elhatározásával bizonyos módon *önmagát sújtja*, s azt, ami számára a legfontosabb. E tettekben nem a tehetetlen agresszió fordul önmaga ellen. Sokkal inkább arról van szó, hogy a szubjektum megváltoztatja helyzetét koordinátáit: azáltal, hogy elszakítja magát a számára becses tárgytól, melyet elorozva az ellenfél sakkban tartja őt, szabad cselekvési térhez jut. Vajon ez a radikális, „önmagát sújtó” gesztus nem a szubjektivitás alkotóeleme?

Vajon nem ez volt a lényege már Ábrahám gesztusának is, miután az Úr megparancsolta neki, hogy áldozza fel egyetlen fiát, Izsákot, aki saját életénél is többet jelent számára? Az ő esetében persze az utolsó pillanatban beavatkozott

egy angyal, és megakadályozta a tettét. (A keresztény nézőpont alapján akár azt is mondhatnánk, hogy Ábrahámnak nem is kellett volna ölnie, hiszen a benső szándék az egyetlen, ami számít, éppúgy, mint mikor az ember már azzal is bűnt követ el, ha megkívánja felebarátja feleségét.) E példa segítségével megvonhatjuk a határvonalat a klasszikus és a modern hős között is: ha Ábrahám modern hős lenne, nem jelenne meg az angyal, és Ábrahámnak valóban meg kellene gyilkolnia a gyermekét. Csak hogy egy idősebb példát említsek – Freud kései könyvének, a *Mózes, az ember és az egyistenhit*nek nem egy hasonló gesztus jelenti a kritikus pontját? Na és hogyan reagált Freud a náci antiszemitizmus fenyegetésére? Nem a zsidókhoz csatlakozott, hogy a támadások közepette is velük védelmezze saját örökségét, hanem saját népe ellen fordult és a zsidó örökség legbecsesebb részét, az alapító Mózes alakját vette célba, vagyis: azt bizonygatván, hogy Mózes nem is volt zsidó, megpróbálta megfosztani a zsidókat alapítójuktól. Csakhogy éppen ezzel ásta alá az antiszemitizmus tudattalan alapjait. Sőt, nem valami hasonló történt Lacannal is, aki mintegy „önmaga ellen fordítva a fegyvert” 1979-ben feloszlatta az *École freudienne de Paris*-t, az *agalmáját*, amit ő maga szervezett meg, s ami a közösségi életének leg-

fontosabb terét jelentette? Eközben nagyon is tudatában volt annak, hogy csak egy efféle „öngyilkos” tett tisztíthatja meg a terepet egy új kezdet számára.

Az a tény, hogy a fenti példák mind férfiak tetteit idézik, arra enged következtetni, hogy az ilyesfajta gesztusok alapvetően maszkulin jellegűek: a férfiakkal ellentétben, akik készek elvágni a kötelekeket, a nő ragaszkodik saját közegéhez... Ám mi történik akkor, ha a pszichoanalízis nemcsak azt mutatja meg, hogy az ilyesféle tettek nem pusztán függetlenek a nemi hovatarozástól, hanem hogy a fenti állításnak épp az ellenkezője igaz? Tehát hogyan teremti meg önmagát egy nő azzal, hogy „maga ellen fordítja a fegyvert”? Először természetesen a szokásos feminista megoldás jut eszünkbe: a nőnek ahhoz, hogy szubjektummá váljék, le kell mondania „nőiessége” leglényegéről, arról a bizonyos titokzatos valamiről, a „benne rejlő többletről”, arról a rejtett kincsről (*agalmáról*), ami a férfi vágyának tárgyává teszi őt. Ám van egy – ennél talán radikálisabb – megoldás is. Lacan például az „igazi nő” definiálásának (egyik) módjaként egy radikális *aktust* javasol: távolítsuk el, töröljük ki, vagy akár irtsuk ki a nő partneréből, a férfiből, azt a bizonyos „többletet”, ami „számára mindent jelent”, ami fontosabb, mint a tu-

lajdon élete, azt a becses *agalmát*, ami körül az élete forog. Vagyis tegyük azt, amit a példaértékű irodalmi hősnő – mert Lacan természetesen Médeiát idézi meg –, aki megtudván, hogy Iászón, a férje el akarja hagyni őt egy fiatalabb nőért, megöli két kisgyermeküket, férje legdrágább kincseit. Lacan úgy véli, hogy Médeia éppen a pusztítás e szörnyű tetteiben, mely megsemmisített mindent, ami a férj számára fontos, cselekedett *une vraie femme*-ként.¹⁰³

Talán itt lenne az ideje annak, hogy egy olyan hagyomány, mely végül eljutott Toni Morrison

¹⁰³ Heiner Müller a maga változatában (lásd *Waterfront Wasteland Medea Material Landscape with Argonauts*. In: *Theatremachine*, London, Faber & Faber, 1995) az elnyomó szabályok elleni mértékvesztett forradalmi bosszú szélsőséges képviselőjeként ábrázolja Médeiát. Sőt egyedülálló kísérletében, hogy együtt gondolja el a forradalmi erőszak szükségességét és az alapvető humanitást, mely megköveteli, hogy elismerjük a halott méltóságát, páratlan, fantazmatikus módon vegyíti/sűríti össze Antigoné és Médeia alakját. Médeia, aki először megöli és feldarabolja bátyját (hogy Iászónnal elmenekülhessenek üldözőik elől), majd – ahogy Antigoné teszi a bátyjával – gyengéden karjaiba veszi. Itt annak a cselekvőnek/hóhérnak a képe tárul elénk, aki miután végrehajtotta borzalmas tettet a Forradalomért, vállaira veszi a bűn terhét, és elhantolja a holtat. (Müller másik ilyen paradox alakja a „Krisztus, a Tigris” figurája – Krisztusé, aki előbb lemészárolja ellenségét, majd gyengéden gondoskodik róla.) Érdemes megjegyezni, hogy ha a radikális tradíció vissza akarja kapni Médeia alakját, meg kell őriznünk és fel kell jegyeznünk azt a bizonyos tettet, ami olyannyira kellemetlené teszi Médeiát a szalonképes polgári tudat számára: saját gyerekeinek könyörtelen lemészárlását. (Azaz, épp ellenkezőleg kell eljárni, mint Christa Wolf tette, aki egyébként nagyszerű ábrázolásával mintegy megváltotta Médeiát, mikor testvérének és gyermekeinek legyilkolását rosszindulatú pletykaként értelmezte, amit csupán nagyhatalmú ellenségei terjesztenek, csak hogy hiteltelenné tegyék őt.)

A *kedves* című regényéig, az afroamerikai öntudat elviselhetetlenül fájdalmas születésének történetéig, Antigoné nagyhangú ünneplése után újra Médeiát, Antigoné hátborzongató, nyugtalanító alakmását emelje az autentikus cselekvés szubjektumává. Amint azt tudjuk, a regény a hősnő, Sethe traumatikus, kétségbeesett tettét állítja a középpontba: miután az asszony négy gyermekével megszökött a rabszolgaságból, és egy hónapig élvezte a visszanyert nyugalmat az anyósánál Cincinnatiben, megjelenik annak az ültetvénynek, ahonnan elszökött, a kegyetlen felügyelője, és megpróbálja a rabszolgaszökevényekre vonatkozó törvény alapján letartóztatni őt. E kilátástalan helyzetben nincs remény arra, hogy elkerülje a rabszolgasort, Sethe ezért radikális lépésre szánja el magát. Hogy megmentse gyermekeit az újbóli rabságtól, elvágja legidősebb lánya torkát, megpróbál végezni két fiával, és legkisebb lányát is azzal fenyegeti, hogy kiloccsantja az agyvelejét – egyszerűen egy Médeiához illő tettel megkísérli elpusztítani azt, ami számára a legdrágább: az utódait.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Amint közismert, „Aunt Medea”-jában, a *Kedves* negatív bírálataiban Stanley Crouch mutatott rá a Sethe és Médeia közötti párhuzamra, problematikusnak találva azt. Maga Morrison azonban visszautasította az efféle összehasonlítást, s azt állította, hogy Sethe „egyáltalán nem úgy cselekedett, mint Médeia, aki csak valami férfi kedvéért ölte meg a gyermekeit” (idézet Toni Morrison *Beloved*-jából [A *Kedves*] [Icon Critical Guides], Szerk. Carl Pasa, Cambridge (MA), Icon Books,

A kegyetlen ironia csúcsaként Sethe tettében, a szabadság reményvesztett igenlésében a fehér tanítónő csak annak bizonyítékát látja, hogy ha az afroamerikaiak egy kicsivel több szabadságot kapnak a kelleténél, rögvest az afrikai barbarizmusba hullnak vissza – holott az afrikai törzsi morál sohasem engedte volna meg, hogy a közösség tagjai – akiknek az utódai rabszolgává lettek – ilyesmire vetemedjenek.

Hogy megértsük Sethe kétségbeesett tétét, nem kerülheti el figyelmünket az a látszólag paradox megállapítás sem, ami későbbi töprengései során fogalmazódik meg benne: „Ha nem öltem volna meg, meghalt volna, és soha nem viseltem volna el, hogy ez történjék vele.”¹⁰⁵ Sethe csak úgy őrizhette meg lánya életének minimális méltóságát, hogy végzett vele – vagy ahogy Morrison maga nyilatkozta egy, a regényről adott interjú során: mikor Sethe elköveti a látszólag legkegyetlenebb dolgot, s megöli saját gyermekét, akkor valójában „visszaköveteli az anya szerepét, s azt az autonómiát és szabadságot, melynek híján nem óvhatja meg a gyermekeit, és nem nyújthat számukra csepp-

1998, 36. o.). Mégis erős a kísértés, hogy azt állítsuk, Morrison csupán Médeia gesztusának felszínes olvasatára támaszkodva utasítja vissza a párhuzamot.

¹⁰⁵ Toni Morrison: *A Kedves* (M. Nagy Miklós fordítása), Budapest, Novella Kiadó, 2007, 311. o.

nyi méltóságot sem”.¹⁰⁶ Egyszóval e radikális kényszerhelyzetben, amikor a rabszolgaság körülményei között Sethe gyermekei „egyáltalán nem voltak az ő gyermekei”,¹⁰⁷ az egyetlen lehetőség arra, hogy valóban szülőként cselekedjék, megvédje gyermekeit és megóvja méltóságukat, csak az lehetett, hogy *végez velük*.

Sethe tettének radikális jellege nyilvánvalóvá válik, ha Sethe alakját összevetjük egyik lehetséges irodalmi előképével, William Styron *Sophie választ* című regényének címszereplőjével. Styron hősnőjének választania kell, hogy két gyermeke közül melyiket mentse meg a gázkamráról, és melyiket tagadja meg. A náci tiszt zsarolásának engedve lemond az idősebbről, a lányáról, csak hogy megmentse a fiát – nem lehet kétségünk afelől, hogy e választás bűne végigkíséri az életét, mígnem évekkel később az öngyilkosságba hajszoja őt.

Noha Sethe traumatikus tette is évtizedekig kísért (a regény címadó alakja, a Kedves nem más, mint a meggyilkolt lány szelleme, aki érzelmi és szexuális játékait úzva könyörtelen hárpiaaként borzolja a család idegeit), itt mégis valami egészen más természetű dologgal szembesülünk,

¹⁰⁶ Idézet Toni Morrison *Beloved* [A Kedves] c. regényéből, Id. kiad., 143. o.

¹⁰⁷ Uo. 143. o.

mint a *Sophie választ* esetében. Míg Sophie bűnének eredete a megalkuvás, vagyis az, hogy elfogadta a náci tiszt lehetetlen feltételeit, és választott a két gyermeke között, Sethe-et azért gyötrik rémlátomások, mert *nem* alkudott meg a vágyaival, hanem maradéktalanul végrehajtotta a lehetetlen-traumatikus tettet, „ön maga ellen fordította a fegyvert”, és célba vette azt, ami számára a legértékesebb. A Kedves csak a regény végén lel megnyugvásra, s teszi lehetővé Sethe számára, hogy megbékéljen tettének valódi *erkölcsi* iszonyatával.¹⁰⁸

Sethe cselekedete iskolapéldája a valódi *modern* erkölcsi tettnek, amely Lacan szerint hűen

¹⁰⁸ A tett iszonyatára utal az a narratív fogás, hogy a szöveg csak fokozatosan közelít e cselekedethez: Sethe-t és meggyilkolt lányát először a rabszolgavadászok perspektívájából látjuk (akik a gyilkosságban a barbarizmus végső bizonyítékát látják), majd más afroamerikai tanúk (Baby Suggs, Stamp Paid) szempontjából figyelhetjük meg az eseményeket, és végül még maga a gyerekgyilkosságot elbeszélő Sethe is úgy gondolja, hogy túl nehéz elmagyarázni, mi történt. Nagyon is tisztában van azzal, hogy félre fogják érteni – hogy tette nem olyasmi, ami a „közös tudás” részévé válhat, hiszen túlságosan is iszonyatos ahhoz, hogy bárki is mitikus, heroikus eseményként ábrázolhassa. Sally Keenan szerint azt, hogy mennyire vonakodunk szembenézni a traumával, mi sem jelzi jobban, mint az, hogy csak mostanság mutatunk hajlandóságot arra, hogy elbeszéljük az ehhez hasonló történeteket (lásd Toni Morrison: *Beloved*, Id. kiad. 129. o.). E történethez végső soron a napjainkban oly nagy érzelmi és politikai visszhangot kiváltott abortuszvita szolgált háttérként – persze azzal a kiegészítéssel, hogy a *Kedvesben* leírt gyermekgyilkosság felrúgja az anyai és a magzati jogok szokásos, az abortuszvita koordinátáit kijelölő szembeállítását, hiszen a *Kedvesben* leírt gyermekgyilkosságot paradox módon épp magának a gyermeknek a jogai teszik indokolttá.

tükrözi a freudi *megvonás* (*Versagung*) gesztusának struktúráját.¹⁰⁹ A hagyományos (premodern) cselekvés során a szubjektum mindent (minden „patologikus” dolgot) feláldoz az Okért–Dologért, mely még az életénél is többet jelent számára. A halálra ítélt Antigoné sorra veszi mindazt, amit *nem* élhet át korai halála miatt (a házasságot és az anyaságot...) – ezt a „rossz végtelent” áldozzuk fel a Kivételért (azért a Dologért, amiért cselekszünk, s amiről éppen ezért nem mondhatunk le). Mintha csak a kanti Fenséges állna előttünk: a feláldozott empirikus/patologikus tárgyak nyomasztó végtelenségében negatív módon tárul fel annak a Dolognak a mérhetetlen, felfoghatatlan dimenziója, amelyért feláldozzuk őket. Ezért magasztosul Antigoné fenségessé áldozatainak szomorú felsorolásával – e terjedelmes lista kijelöli annak a Dolognak a transzcendens kontúrjait, ami mellett feltétel nélkül hitet tesz. Kell-e mondani, hogy ez az Antigoné *par excellence* maszkulin fantázia?

Ezzel szemben a modern etikai konstelláció *felfüggeszti a Dolog kivételét*: éppen azzal teszünk tanúságot a hűségünkről, ha *magát a Dologt* (is) *feláldozzuk* (ezért inti arra Kierkegaard a valódi keresztény hívőt, hogy a szereteten innen és

¹⁰⁹ Gondolatmenetem során egy Alenka Župančičsal folytatott beszélgetésre támaszkodom.

túl is gyűlölje azt, aki kedves neki). És nem attól elviselhetetlen a Sethe-re nehezedő teher, hogy éppen azért végzett a gyermekeivel, mert ragaszkodott hozzájuk, nem pedig valami homályos, felettes én-istenség kegyeit keresve áldozta fel őket „primitív” módon? A felfüggesztés aktuusa híján nem beszélhetünk valódi erkölcsi cselekvésről.¹¹⁰ Így mikor azt állítjuk, hogy az erkölcsi tett „mint olyan” a nőies szubjektivitás struktúrájával bír, sőt, hogy a maga a szubjektum is alapvetően feminin, az nem jelenti azt, hogy hitelt kellene adnunk annak az elkoptatott szólamnak, mely szerint a politikai hatalmi harcok szereplői mindig a férfiak, miközben a nők természetükénél fogva apolitikus-erkölcsi lények (ez a forrása annak a félreértésnek is, miszerint *Antigoné* a családi értékek erkölcsi védelmezőjeként lép fel a maszkulin politikai manipulációkkal szemben). Csak egy lényegénél fogva maszkulin logika alapján magasztosulhat a nő a tiszta Erkölcs védnökévé, aki mint ilyen elfojtja a harcokat, és gátat vet a hatalomért folyó szakadatlan küzdelemnek, mely figyelmen kívül hagy minden emberi megfontolást. Szemben a hatalomért folytatott harc („maszkulin”) univerzalitásával, melynek az inherens kivétel, a Nő erkölcsi alakja

¹¹⁰ A *Versagung* ezen struktúrájának részletesebb vizsgálatáról lásd Slavoj Žižek: *The Indivisible Remainder*, Id. kiad. 2. fejezet.

szolgál alapjául, a valódi („feminin”) erkölcsi cselekvés során éppen e kivételt kell *felfüggeszteni*: az erkölcsi cselekvésre a politika és az etika *met-széspontján* kerül sor, abban a rejtelmes térben, ahol az etika legbensőbb lényegében „politikává válik”, ahol a tett radikálisan esetleges döntések következménye, egy olyan gesztus, amire nem szolgálhat magyarázattal a már létező Ok iránti hűség, hiszen éppen a tett az, ami újradefiniálja az Okot.

Egyszóval az etika és a politika kapcsolatának e két eltérő értelmezése pontosan megfelel a maszkulin és feminin „nemi minták” lacani oppozíciójának: az a folyamat, melynek során a nőies hozzáállás – mely megóvjá a hatalmi politika férfivilágát a bűnös túlkapástól – apolitikus-erkölcsi beállítottsággá magasztosul, lényegénél fogva maszkulin jellegű, míg a „feminin” erkölcsi cselekvés egyenesen felfüggeszti e határokat, azaz: a *politikai* döntés struktúrájával bír.¹¹¹ Igen, Sethe tettét az teszi olyan iszonya-

¹¹¹ Mellesleg a *Versagung* struktúrája választ ad arra a naiv, ám megkerülhetetlen kérdésre is, mely azt firtatja, hogy „mit tanulhatunk Brecht tanító jellegű darabjaiból?” Nem mást, mint a *Versagung* művészetét. Ezért tévednek Brecht értelmezői, mikor azt állítják, hogy figyelmünket nem az *Aki ígent mond* vagy *A rendszabály* zárójelenetére kellene összpontosítanunk, ahol a fiatal színész/szereplő választásra kényszerülve az önfeláldozás mellett dönt. Azt mondják, hogy ezzel figyelmen kívül hagyjuk a darabok valódi didaktikai funkcióját, s visszavezetjük őket a megszokott *tragikus* dramaturgiába, jöllehet a *Versagung* radikális önfelszámoló gesztusa túlmutat a tragikus megszokott fogalmán.

tossá, hogy „felfüggeszti az etikait”, ami azáltal válik igazán politikaivá, hogy e „mélységesen túlzó gesztus” már nem alapozható „közönséges emberi megfontolásokra”. Lacan *Antigoné*-értelmezése rámutat arra, hogy a kiközösített Antigoné belép *Até* birodalmába, melynek lakójára az a kimondhatatlan borzalom vár, hogy a „két halál között”, elevenen, a szimbolikus közösségből mégis kizárva létezzen tovább. Vajon nem ugyanez vár Sethe-re is? Morrison maga állítja egy interjújában:

[Sethe] hogy úgy mondjam, átlépett egy határt. Ez érthető, ám mégiscsak túlzás. A cincinnati polgárok éppen ezt róják föl neki: nem az elkeseredettségét, hanem az arroganciáját... Érzik a büszkeségét, és ezért hagyják cserben. Mikor elmondja, hogy mi az, ami fontos neki, bizonyos értelemben lebecsüli azt, amit mások értékesnek tartanak. Nekik is vannak veszteségeik. Hogy vonakodik bocsánatot kérni vagy meghajolni... abban csak annyit látnak, hogy újra megölné a gyermekét. Ez az, ami elválasztja őt a többiektől.¹¹²

Egyszóval Sethe-t nem egyszerűen a cselekedete teszi iszonyatossá, hanem az, hogy nem hajlandó „relativizálni” tettét, hogy egyszerűen lerázza magáról a felelősséget, s nem ismeri be, hogy

¹¹² Toni Morrison: *Beloved* [A Kedves], Id., kiad. 34. o.

csak a kétségbeesés vagy az örület rohama ragadta őt magával. Ahelyett, hogy megalkudna a vágyaival, és tettétől eltávolodva maga minősítené azt (kanti értelemben véve) „patologikusnak”, ragaszkodik ahhoz, hogy iszonyatos cselekedete alapvetően erkölcsi jellegű tett volt.

Vajon nem lenne találó, ha e gesztust aktuális politikai megfelelőjéhez, a szerbek Koszovóhoz való viszonyához hasonlítanánk? Hiszen a szerbek úgy tekintenek e területre, mintha becses tárgy-kincsük, civilizációjuk bölcsője lenne, olyasmi, ami bármi másnál többet jelent nekik, és amiről soha nem lesznek képesek lemondani. Ez szab végső határt a Milošević rendszerével szemben álló úgynevezett „demokratikus ellenzék” nagy többségének is, akik nemcsak feltétel nélkül helyeslik Milošević albánellenes nacionalista tevékenységét, de azzal is megvádolják, hogy kompromisszumokat köt a nyugattal, és „elárulja” a Koszovóval kapcsolatos szerb nemzeti érdekeket. Éppen ezért ma Szerbiában az lenne az autentikus cselekvés *sine qua non*ja, ha lemondanának Koszovóról, ha elszakítanák a kitüntetett tárgyhoz fűző alapvető kötelékeiket. (Nagyszerű példáját láthatjuk a demokrácia politikai dialektikájának: noha ma Szerbiában a politikai tevékenységnek a demokrácia megvalósítására kellene irányulnia, a demokráciáért

tett minden erőfeszítés, mely nem mond le nyíltan a Koszovóra vonatkozó nacionalista igényekről, kudarcra van ítélve – és Koszovó ügye lesz az, amin végül a demokráciáért folytatott küzdelem eldőlt.)

És – csak hogy végigvigyük a gondolatmenetet – a keresztre feszítéssel nem maga a kereszténység szolgál végső példával arra a gesztusra, amellyel az ember „ön maga ellen fordítja a fegyvert”, és lemond legbecsesebb kincséről? Amint arra Hegel is rámutatott, teljességgel félrevezető lenne Krisztus halálát az Isten és az ember közötti csereáldozat gesztusává redukálni, s azt állítani, hogy a Számára legfontosabb feláldozásával az Úr megváltotta az emberiséget, és megfizetett annak bűneiért. Ha elfogadjuk ezt a hagyományos álláspontot, rögvest felmerül a kérdés: *kiért* – milyen Úr fölött álló hatalom kedvéért – kényszerült feláldozni egyetlen fiát? Vagy az Úr csupán perverz játékot űzött Önmagával – és így velünk, emberekkel is? Ezért csupán kétféleképp magyarázhatjuk a bibliai kinyilatkoztatást, azt a különös tettet, amellyel az Úr feláldozta egyszülött fiát, hogy megváltsa az emberiséget a bűneitől:¹¹³

¹¹³ Persze ez csak akkor igaz, ha szó szerint vesszük ezt az állítást, és félretesszük a megszokott gnosztikus olvasatokat, miszerint az Úr, aki világunkat megteremtette, egy félig impotens és némileg szadista félkegyelmű volt, aki igen trehányul végezte a teremtés munkáját, amikor

– Ha Isten mindenható, akkor egy *perverz* alak, aki obszcén játékot űz az emberiséggel és saját fiával: megteremti a szenvedést, a bűnt és a tökéletlenséget, csak hogy beavatkozhasson és rendet rakhasson abban a felfordulásban, amit maga okozott, örökre lekötelve ezzel az emberi fajt.

– Ha Isten nem mindenható, akkor a magasabb Végzetnek alávetett görög tragikus hőshöz hasonlatos: teremő cselekedete, akárcsak a görög hős végzetes tette, nem szándékolt, szörnyű következményekhez vezet, Ő pedig csakis úgy billentheti helyre az Igazság egyensúlyát, ha feláldozza azt, ami számára a legdrágább: a fiát. Ez esetben az Úr végső soron Ábrahámval azonos.

A hagyományos értelmezés ilyenképpen leszámol a keresztre feszítés abszolút misztériumával: a kereszthalál, Isten fiának a halála ebben az olvasatban *örvendetes* eseménnyé válik, melynek során az áldozathozatal struktúrája mintegy megszüntetve megőrzi önmagát, életet adva egy új szubjektumnak, mely megszabadul minden egyedi sajátosságtól, és többé nem kötődik semmiféle meghatározott tartalomhoz (– ez a „Szentlélek”). E páratlan példa arra is rá-

egy szenvedéssel teli, tökéletlen világot tákolt össze. Ez esetben ugyan is Krisztus nem az emberiség, hanem az Atya, maga a Teremtő bűnéért fizetett a kereszthalállal.

világít, hogy csak mert a cselekvés szükségképp lemondással jár, nem kell elfogadnunk azt az utópikus víziót is, hogy a tett az inherens törvényszegés csapdájába vezet: mikor hátrahagyjuk a fantazmatikus Másságot, ami élhetővé teszi a korlátok közé szorított társadalmi valóságot, feldereng előttünk egy Másik Tér, melyet többé nem vezethetünk vissza a társadalmi realitás fantazmatikus kiegészítésére.

A *Remény rabjai* című filmben (a Stephen King-regény moziváltozatában) elhangzik egy duett a *Figaró házasságából*, tökéletes példáját nyújtva a fenséges hatásának, ami a nyomorúságos és borzalmas való élet, illetve a hirtelen betolakodó Másik Tér között feszülő ellentétet alapul. A fekete elítélt (Morgan Freeman), aki egyúttal a film narrátora is, tagadja, hogy tudná, miről énekel a két nő, s ez talán jobb is így, mégis, egy röpké pillanatra a duettet hallgató összes férfi szabaddá válik... Ez a jelenet világosan tükrözi a fenséges hatásmechanizmusát: a jelentés pillanatnyi felfüggesztése egy másik dimenzióba emeli a szubjektumot, oda, ahová nem érnek el a börtönélet borzalmi. Az is sokatmondó, hogy a felcsendülő duett egy Mozart-mű része (még-hozzá meglehetősen jelentéktelen része: arról a 3. felvonásban énekelt kettősről van szó, amelyben a grófnő levelet diktál Susannénak, mely-

lyel csapdába csalják a csapodár férjet). El tudunk-e képzelni kirívóbb különbséget, mint ami a 20. század közepének börtönélete és a 18. század arisztokratikus szerelmi intrikái között feszül? Így nem egyszerűen a börtön borzalma és az „isteni” Mozart zenéje állnak szemben egymással, hanem a zene fenséges dimenziója és tartalmának jelentéktelensége is. Pontosabban fogalmazva, az teszi fennköltté ezt a jelenetet, hogy a szerencsétlen rabok, akiknek fogalmuk sincs a jelentéktelen tartalomról, közvetlenül érzékelik a zene fenséges szépségét. Más szóval: egy kétségtelenül fenséges zenemű (például Beethoven *Kilencedik szimfóniájának* negyedik tétele) valószínűleg otrombán érzélgős hatást keltene.

Wagner operájában a haldokló Trisztán utolsó szavaival azt kérdi: „Hogy? *Hallom a fényt?*” Ezt a két érzék közötti paradox rövidzárlatot tapasztalják meg a rabok is a börtönjelenetben: hallgatják a Mozart-áriát, és közben *hallják a fényt*. Egy igazi forradalmi utópia mindig ilyen rövidzárlatot okoz, nem úgy, mint a felettes én hívó szava, melyben – a Vezető alakjában – *látjuk a hangot*. Mindezek után világos, hogy a művészi szépséget nem értelmezhetjük a megszokott módon, azaz: a valóság kényszerei elől való utópisztikus menekülésként. A hagyományos eszképzizmustól meg kell különböztetnünk a Másság dimenzióját,

azt a varázslatos pillanatot, amikor a maga törekenységében *megjelenik az Abszolútum*. A börtönben olyasvalaki tette fel azt a bizonyos lemezt (Tim Robbins), aki már leszámolt minden szökecsről szőtt tervvel, és minden, az Odakinti életéről dédelgetett álommal...¹¹⁴ Miközben a rabok a *Figaró*ból felcsendülő áriát hallgatták, megpillantottak egy szellemet – de nem a múlt megelevenedett árnyát, nem is a kapitalista jelen kísérteties fantomját: egy röpke jelenés erejéig a jövő utópisztikus Mássága tűnt fel előttük, amit minden hiteles forradalmi törekvésnek meg kell ragadnia.

Visszajutottunk hát oda, ahonnan elindultunk: a szellemek harmadik módozata nem más, mint maga a Szentlélek, a hívők *qua* a társadalmi rendtől „eloldozott” számkivetettek közössége – melyeknek ideális esetben hiteles pszichoanalitikus és forradalmi politikai csoportosulások adják a két fő formáját. És ha gyakran van is valami rémisztő abban, ha ilyen szellemekre bukkanunk

¹¹⁴ A film alapjául szolgáló Stephen King-történet alapvető momentumára a cím utal: *Rita Hayworth és a remény megváltása* (*Rita Hayworth and the Shawshank Redemption*). Nem egy nyilvánvalóan nevenséges mozzanat (a főhős hosszú évekig és egy lyukat a falon át, egy menekülőalagutat, amit Rita Hayworth és más filmsztárok plakátjai takarnak) jelentik a fenséges minimális közegét? A szépség képmása (egy majdhogynem meztelen nőt ábrázoló poszter) szolgál arra, hogy mint egy filmvászon, elrejtse a *lyukat*, a hasadékat, ami a börtön világából a szabadságba vezet.

(hiszen, mint Rilketől tudjuk, a szépség az utolsó fátyol, mely elfedi az Iszonyatost), ha a találkozás után valóban úgy nézünk ki, mintha kísértetet láttunk volna, akkor jusson eszünkbe Heiner Müller híres jelmondata: „Az új első megjelenése az iszonyat!”¹¹⁵

¹¹⁵ Heiner Müller: *Képleírás* (Kurdi Imre fordítása), József Attila Kör – Jelenkor Kiadó, Budapest-Pécs, 1997, 42. o. – a szerk.

KISS LAJOS ANDRÁS

SLAVOJ ŽIŽEK – EGY FILOZÓFUS A

PERVERZÍÓ ÉS A SZUBVERZÍÓ KÖZÖTT

Meglehetősen sokáig tartotta magát az a naiv, mindazonáltal hatékony vélekedés, hogy a felvilágosodás programja, amely leginkább a szekularizációs folyamatok kiteljesedésében öltött testet, egyszersmind az emberi fejlődés megváltoztathatatlan törvényszerűségét is érvényre juttatja. Mindez – a felületességet sem nélkülöző tömörséggel megfogalmazva – a következőket jelentette: az európai kultúrában szocializálódott ember abban a hitben gondolkodhatott és cselekedhetett, hogy végérvényesen úr lett a saját portáján. Egészen a legutóbbi időkig a társadalmi aktorok többsége evidenciának tekintette, hogy a „varázstalanított” világot (beleértve magát az emberi természetet is) a kalkuláló, instrumentális racionalitás szellemében alakíthatja,

formálhatja át; a természeti, a társadalmi, sőt, még maguk a biológiai/pszichológiai törvényszerűségek is legfeljebb provizórikus akadályt jelentenek a legváltozatosabb ambícióval kitűzött célok megvalósulásának útjában. Azért azt sem lehet tagadni, hogy számosan ellenvéleményt jelentettek be, s a protestálók még azokban az evi-lági eszmerendszerekben is felfedezték a messi-anisztikus, transzcendens gyökereket, illetve motivációs energiákat, amelyek látszólag a ma-terializmusra esküdtek. Egyébként a világ „visz-szavarázslásának” igénye sohasem volt teljesen idegen a baloldali eszmeiségtől. A múlt század nagy gondolkodói közül számosan vállalkoztak a marxizmus és a kereszténység között meglé-vő „genetikus”, illetve „strukturális” rokonság kimutatására – Keleten és Nyugaton egyaránt. E rövidre szabott utószó keretében természe-tesen nem részletezhetem megfelelőképpen e meglehetősen bonyolult kérdéskört, ilyenfor-mán meg kell elégednem azzal, hogy utaljak né-hány olyan filozófusra, akik komolyan érdek-lődtek a marxizmus vallási és messianisztikus gyökerei iránt.¹¹⁶ A huszadik század bölcselői

¹¹⁶ Žižek az egyik legfontosabb munkájában Bertrand Russell nevére utalva hozza szóba a marxista és a keresztény messianizmus közötti strukturális homológia kérdését. „A forradalmi marxizmus és a keresztény messianizmus közötti párhuzam közös terepe volt az olyan libe-rális kritikusoknak, mint amilyennek Bertrand Russell is tekinthető.

közül talán Nyikolaj Bergyajev, Ernst Bloch és Walter Benjamin ilyen tematikájú munkái szá-mítanak a legismertebbeknek. A messianizmus perszonalista, reményelvű/utópisztikus, illetve extrém módon forradalmi változatai így vagy úgy, de a forradalom és a hit összekapcsolásá-nak lehetőségére épültek. Az utóbb említett fi-lozófus neve meglehetősen gyakorisággal fordul elő Žižek szövegeiben is. Az is igaz persze, hogy a létező szocializmus bukása után (legalább-is ami annak európai változatait érinti) a leg-több ember számára evidenciaként fogalma-zódott meg: nem egyszerűen a marxizmus és a kereszténység egymáshoz való viszonya vált érdektelenné, hanem a marxizmus mint olyan került a történelem sülyesztőjébe. De ahogyan ez lenni szokott, akinek halálhírét költik, álta-lában hosszú életű lesz. Tisztában vagyok vele, hogy az efféle köznapi bölcsesség természetesen még nem tekinthető elegendő indoknak az egy-szer már „ejtett” problémák „újrátárgyalására”. Mindazonáltal a huszadik század végén, rész-ben a semmiből előbukkanó, részben pedig újó-lag erőre kapó olyan irracionalista mozgalmak,

Russell azt vetette a marxizmus szemére, hogy az nem egyéb, mint egy sajátos változata a szekularizált vallási ideológiának. Ezzel ellentétben Badiou (a kései Engelstől Fredric Jamesonig terjedő vonalat követve) vállalhatónak tekinti ezt a homológiát.” Slavoj Žižek: *Le sujet qui fâche*. Paris, Éditions Flammarion, 2007. 189. o.

mint a NewAge, az iszlám fundamentalizmus, továbbá a neoliberális kapitalista világrend permanens válságjelenségei, visszautasíthatatlanul aktuálissá tették a nemrégiben még korszerűtlennek tekintett kérdést: vajon bizonyosan abszurd vállalkozásba kezdenek bele azok, akik éppen az emberi történelem e két – egymást látszólag kizáró – univerzalista eszmerendszéréből, tehát a kereszténységből és a marxizmusból kívánnak erőt meríteni ahhoz, hogy szembe forduljanak az imént felsorolt jelenségekkel? Vajon tényleg elképzelhetetlen, hogy mégiscsak létezik – a liberálisok által okkal vagy ok nélkül kifogásolt messianisztikus izomorfián túlmenően – valamilyen eredendőbb és mélyebb rokonság is e két eszmerendszer között, amelyre akár még építeni is tud a huszonegyedik század úgyszólván végképp összezavarodott embere.

Ami Slavoj Žižeket illeti, a szlovén filozófus a harmadik évezred küszöbén három fontos könyvet is szentelt a marxizmus és a kereszténység közötti viszony újraértelmezésének, ezen belül kiemelt jelentőséget tulajdonítva az immáron két évezrede vitatott „páli fordulatnak”.¹¹⁷ Žižek

¹¹⁷ *The Fragile Absolute, or, Why is the Cristian Legacy Worth Fighting For?* London, Verso, 2000. Németül: *Das Fragile Absolute – Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen.* Berlin, Verlag Volk und Welt, 2001. Franciául: *Fragile absolu – Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?* Paris, Flammarion, 2009.; *On Belief.* New York-Lon-

érdeklődése a páli fordulat marxista (vagy kvázi-marxista) újraértelmezésének lehetősége iránt szorosan összefüggött két másik kortárs filozófus, az olasz Giorgio Agamben, illetve a francia Alain Badiou hasonló tematikájú munkáival, amelyek szintén a kilencvenes évek végén, illetve az ezredforduló tájékán jelentek meg.¹¹⁸ Ha úgy tetszik, Žižek könyveit tekinthetjük akár Badiou és Agamben munkáira adott replikának is. Magától adódik a kérdés, mi az, ami miatt éppen napjainkra válhatott olyan fontossá Szent Pál munkássága? Miért van az, hogy korunk három közismerten marxista filozófusa éppen benne látja megtestesülni azt a személyt, aki kiegészítheti azt a radikális baloldali gondolkodást, amely láthatóan szeretné visszaszerezni az utóbbi évtizedekben jócskán megtépázott tekintélyét? Vagyis mit kellene tennie a neomarxizmusnak ahhoz, hogy ne pusztán a campusok rezervátumvilágának divatos elméleteként vegetáljon, hanem képes legyen társadalmilag is befolyással bírni, valóságos mozgósító erőként újjászervezni önmagát.

don, Routledge, 2001.; *The Puppet and the Dwarf – Christianity between Perversion and Subversion.* Oroszul: *Kukla i karlik – hrisciansztvo mezsdu erezszu u buntov,* Moszkva, Izdatyelszvo „Jevropa”, 2009.

¹¹⁸ Alain Badiou: *Saint Paul – La fondation de l'universalisme.* Paris, PUF, 1997. Valamint: Giorgio Agamben: *Le temps qui reste. Une Commentaire de l'Épître aux Romains.* Paris, Rivage Poche, 2004. (Eredetileg: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani,* Torino, Bollati Boringhieri, 2000.)

Ami Szent Pált illeti, eléggé nyilvánvaló, hogy személye sok szempontból a manapság divatos korszellem ellenmodelljének tekinthető: „Hívó ember és nem szkeptikus, elkötelezett harcos s nem pedig semleges megfigyelő.”¹¹⁹ Badiou nemigen érdeklődik Pál leveleinek a jézusi tanításra visszamenő hittartalma iránt, hanem a megtérés *eseménye* áll a francia bölcslő figyelmének centrumában. Badiou több kötetben megjelent, nagyszabású elméletében kitüntetett szerepe van a *lét* és az *esemény* szembeállításának. „Badiou szerint az esemény megtörténésének pillanatában egy idegen test lép be a létrendbe, mivel maga az esemény nem található meg az adott szituáció megszokott törvényszerűségén belül.”¹²⁰ A francia filozófus értelmezésében az esemény egyfajta előre nem kalkulálható, rendkívüli történés vagy cselekvés, amely egyaránt lehet individuális vagy kollektív tett. Badiou a politikát, a tudományt, a szerelmet és a művészetet tekinti az eseménytörténés emi-nens terepeinek. Az esemény olyan tett, amely brutális erővel lép be a létrendbe, mivel a cse-

¹¹⁹ Rolf Spinnler: Ein Sieg über das Siegen. Radikal im Denken, extrem im Hoffnung: warum der Apostel Paulus aktueller ist denn je – und sich selbst die wichtigsten Philosophen der Gegenwart für ihn begeistern. *Die Zeit*, 17. 12. 2008 Nr. 52. <http://www.zeit.de/2008/52/Paulus-Essay> 1.

¹²⁰ Dominik Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou, Agamben, Žižek, Santner*. Wien, Verlag Turia+Kant, 2009. 27. o.

lekvők mindig arra kényszerülnek, hogy a szituációba belépve új cselekvés- és *létmódokat találjanak ki*.¹²¹ Másképpen fogalmazva: az esemény azáltal lesz esemény, hogy a történelem szubjektumai eseménykonstruktorként tapasztalják meg önmagukat. Talán nem tévedek, ha a Badiou-féle eseménytörténés logikáját összefüggésbe hozom a kanti *fenséges* fogalmával. (Annál is inkább jogos lehet ez a párhuzam, mivel Lyotardtól Derridáig az ún. posztmodern francia filozófia kedvelt fogása volt, hogy kihasználja a kanti esztétika fenségesfogalmában rejlő lehetőségeket a politikafilozófia céljai számára.)¹²² Badiou sze-

¹²¹ „Egyrészt, az igazságtörténés egész folyamata szakítás azzal az axiomatikus elvvel, amely a szituációt irányítja, illetve megszervezi az ismétlődő szériákat. Az igazságfolyamat megszakítja az ismétlődést, azaz nem képes egy kalkulálható egység elvont permanenciájaként fennmaradni. (...) Másrészt, innentől kezdve az igazságtörténés nem lesz képes lehorgonyozni az identikusban. Ugyanis, ha igaznak tekintjük azt, hogy minden igazság szingulárisaként bukkan fel, akkor az igazság szingularitása közvetlen módon univerzalizálható. Az egyetemesé tett szinguláris szükségszerűen szakít a szinguláris identitással.” Badiou, i. m. 11–12. o.

¹²² Igazság szerint Žižek nem elsősorban a kanti fenséges fogalmára támaszkodik, hanem Schelling és Hegel pozíciójához közelít. A *Le Sujet...* című munkájában azt mondja, hogy a fenséges (amely elgondolhatatlan az emberi ész számára) nem az ész noumenális formájára utal, hanem sokkal inkább az ész teljesítőképességének reflexív megfeneklését mutatja fel. „A fenséges a maga legszélsőségesebb pontján az iszonyatoshoz közelít, s éppen azt a hasadékot jelzi, amelyet az észeszmék elfedtek, illetve »megnemesítettek.«” I. m. 57. o. Rex Butler a következőképpen kommentálja mindezt: „Žižek hangsúlyos különbséget tesz Kant és Hegel felfogása közé: Mígközben a kanti fenséges egy másik, noumenális dimenzióra épít, vagyis az ész (férrias) kivételességére utal, addig ezzel ellentétben a hegeli fenséges pontosan az, ami lehetővé teszi a fenome-

rint a Messiás-esemény éppenséggel ennek a szinguláris általánosnak a legtisztább modellje. Pál megtérése a maga villanásszerű radikalizmusában azt jelenti, hogy egykori „Saulus-identitása” és új „Paulus-identitása” egyszerűen összeegyeztethetetlen minőségekké váltak. A Messiás-eseménnyel egyúttal egy radikálisan új diskurzus lép be a világrendbe. Amíg a politikai ihletésű görög-római, illetve vallási elkötelezettségű zsidó gondolkodás a kozmikus világrend kalkulálhatóságára épített, és (ugyan eltérő módon) a törvényhez való hűséget hangsúlyozta, addig az apostol az Isten világba történő belépésének kalkulálhatatlanságát hirdeti, tehát egy nem *falszifikálható igazságot* jelent be. A Pál által bejelentett igazságesemény önreferenciális.¹²³ Az apostol érvelése voltaképpen cirkuláris, és ezt a logikai hibát nehezen tűrné el a görög filozófiai gondolkodás. Mindazonáltal Pál tökéletesen tudatában van ennek a körköröségnek. „Krisztus feltámadott”; ennek az állításnak az elfogadása szükségszerű-

nálist és az észet, miáltal egy (nőies) »nem-mindent« valósít meg. Ld. Rex Butler: *Slavoj Žižek*. Hamburg, Junius Verlag, 2006. 152. o. Másképpen fogalmazva: a fenséges egy prelogikus Valósra utal, amely a fogalmilag megragadható világ sötét alapját képezi, kicsit olyan, mint a Jakob Böhme, illetve Schelling által gyakran emlegetett *Ungrund*. Erről lásd még Slavoj Žižek: *Essai sur Schelling - Le reste qui n'éclôt jamais*. Paris, L'Harmattan, 1996. 17. o.

¹²³ Pál ezt írja: „Mert ha a halottak nem támadnak fel, Krisztus sem támadt fel.” (1Kor 15,16)

en előfeltételezi a Messiás létezésében való hitet. Dominik Finkelde szerint Pál apostol mintegy „öntudatlanul alkalmazza” a John Austin-féle beszédaktus-elmélet felismeréseit, midőn a nyelv performatív használatára mutat remek példát. „Pál azt nevezi meg, ami éppen a megnevezés által lép érvénybe. Arról van szó, hogy Pál szavai, ahelyett, hogy valamilyen Valóst írnának le, *cselekvésszerű minőséggel* rendelkeznek. A »Krisztus feltámadott« mondat *teszi, amit mond*. Ennyiben, s erre már Pascal és Kierkegaard is felfigyeltek, a hit előfeltételezi a hívőt. Így lesz a tulajdonképpeni igazság, vagyis az, amelyet objektíve egyáltalán elérhetünk: az »objektív bizonytalanság« igazsága.”¹²⁴ Az igazságesemény egyedüli kritériuma a hűség (*fidélité*), mondja Badiou.¹²⁵ Ebben a tekintetben Žižek lényegében követi a francia filozófus észjárását. Abban a vonatkozásban is elismeri Badiou törekvésének jogosságát, hogy egy elkötelezetten baloldali gondolkodónak mindenképpen szembe kell szállnia a dekonstruktivista fikcionalizmussal, a feminizmussal s mindenféle, az igazságot relativizáló társadalomfilozófiai törekvéssel. Az igazság ter-

¹²⁴ Finkelde, i. m. 33. o.

¹²⁵ „A szubjektum az Eseményhez való hűségén keresztül definiálódik: a szubjektum az Eseményt követve jön létre, és kitartóan igyekszik felismerni azokat a követhető nyomokat, amelyeket a szituáció felkínál számára.” Žižek, *Le Sujet...*, 173. o.

mésztesen kontingens, mindig az éppen adott történelmi szituációban konkretizálódik, de „minden konkrét és történelmileg meghatározott szituációban csak egy Igazság létezik, egy meghatározott alkalomban fejeződik ki, és önnön megkülönböztető jegyében működik, elkülönülve annak a mezőnek a hamisságától, amelyet felforgatott.”¹²⁶ A francia forradalom vagy az októberi forradalom *Események*, mert képesek voltak feltépni a társadalmi lét külső „szövetét”, és láthatóvá tették az addig jól leplezett mögöttes hazugságokat. A nácizmus konzervatív forradalma ellenben nem volt esemény, mondja Badiou és Žižek *unisono*, mivel a náci nem akartak semmi újat létrehozni a fennálló kapitalista rend ellenében, legfeljebb a rasszhigiéné nevében igyekeztek „átprofilózni” a fennálló hatalmi szerkezetet, illetve némileg átrendezni a tulajdonviszonyokat. „A nemzetiszocializmus pszeudo-Esemény volt, az októberi forradalom pedig autentikus eseménynek tekinthető, mivel ez utóbbi a kapitalista rend alapjait érintette, és ezeket az alapokat valóságosan is felrobbantotta, míg a nácizmus csupán egy pszeudo-Eseményt hajtott végre: meg akarta menteni a kapitalizmust.”¹²⁷

¹²⁶ I. m. 174.

¹²⁷ I. m. 185. Végül soron Žižek az osztályharc „traumájaként” érteli a nemzetiszocialista mozgalmat, amely – nem akarván tudomást venni a valóságról – annak szimulákrumát hozta létre. Tehát, ahogyan

Visszatérve a Messiás-történet, illetve a „páli fordulat” értelmezésnek kérdéséhez, kétségtelen, hogy Badiou és Žižek felfogása nem egészen fedik egymást. Badiou a keresztény univerzalizmus létrejöttét egy olyan kitüntetett szimbolikus rend lehetőségével azonosítja, amely szemben áll mindenféle partikuláris eszmerendszerrel, többek között a judaizmussal is. Visszautalva az írásom elején említett problémára: a görög gondolkodás, ha bizonyos szempontból elfogad-

Dominik Finkelde fogalmaz, a szlovén filozófus nyilvánvalóan inherens minőségi különbséget tételez e két „esemény” közé. Vagyis: amíg az októberi forradalom radikálisan szakított a korábbi tulajdonviszonyokkal, addig a nemzetiszocialista „ébredés” nem volt más, mint egy esztétizált színház, illetve egy „kipuccosított kvázi-Esemény”. Dominik Finkelde viszont, szerintem nem minden alap nélkül, szkeptikus az effajta leegyszerűsítő szemlélettel szemben. „Kétségesnek tűnik, hogy a nemzetiszocializmus eseményszerűségét és a »totális mozgósított-ságot« hangsúlyozó projektumát pusztán csak szimulákrumként kellene leírni. Tudniillik az olyan értelmiségiek, mint amilyenek Ernst Jünger, Gottfried Benn, Carl Schmitt és Martin Heidegger voltak (ha csak időlegesen is), de azért kerültek a nemzetiszocializmus vonzáskörébe, mert – miként erről Ernst Jünger írása (*Der Arbeiter*) világosan számot ad – a nemzetiszocializmust többnek tekintették egy egyszerű esztétizált színhátnál. Sokkal inkább egyfajta univerzális »világprojektet« láttak bele.” Finkelde, i. m. 134. o. Továbbá az is megfontolandó, mondja Finkelde, hogy mind Badiou, mind pedig Žižek esetében nem világos, hogy milyen etikai kritériumok alapján lehet különbséget tenni esemény és esemény között. Pontosabban: úgy tűnik, mintha az esemény maga már túl lenne a „jó/rossz” megkülönböztethetőségen. Ez a kétségtelenül nietzschei fogás azonban csak arra jó, hogy egy szinttel feljebb tolja a problémát: vagyis innentől kezdve nem a jó és a rossz esemény, hanem az esemény/nem esemény megkülönböztetése lesz a feladat. Ez a szemantikai manőver természetesen nem oldja meg az alapproblémát. Voltaképpen Finkelde arra céloz, hogy mind Badiou, mind pedig Žižek esetében felvethető – a jobboldal által amúgy sokszor felemlített – a kommunista bűnök relativizálásának problémája.

ta a kivétel lehetőségét a kozmo-logikus világrendben, a kivételt a transzcendens istenségek számára tartotta fenn (esetleg az emberi logika hibájának tekintette). A judaizmus ugyan elismerte a kivétel pozitív lehetőségét a világmindenségben, de ezt a kivételeességet az Isten és az isteni önkény által kiválasztott nép belső viszonyaként értelmezte. Badiou szerint a két diskurzusfajta egymás közvetlen ellentétének tekinthető. Mindkét álláspont, ha megpróbáljuk a pszichoanalízis fogalomrendszerébe átfordítani őket, az „atya” diskurzusát jelenti, mondja a francia filozófus. Vagyis ezek a diskurzusok a kozmosz, a rend, illetve az isteni törvények iránti feltétlen tiszteleten alapulnak. Ezzel ellentétben Pál nem törekszik arra, hogy valami-

Ezt a súlyos kérdést itt és most, egyetlen lábjegyzetben, valószínűleg nem fogom tudni kielégítően megválaszolni. Azonban a válasz lehetséges irányát megpróbálom kijelölni, mégpedig egy Žižek által többször is elmesélt példázat segítségével. A példabeszéd Adam Michnikről, a lengyel ellenzék legendás vezérééről szól, aki a rendszerváltozás után részt vett különféle könyvkiadók privatizálásában, minek köszönhetően rövidesen dúsgazdag ember lett belőle. A kilencvenes években az egyik újságíró a következő kérdést tette fel neki: „Michnik úr, milyen érzés egy megtollasodott kapitalistának lenni?” Michnik válasza nagyjából így hangzott: „Én nem vagyok kapitalista. Én egy szocialista ember vagyok, aki sohasem tudja a létező szocializmusnak megbocsátani, hogy nem volt működőképes.” Vajon egy náci mondhatná-e, így Žižek, hogy a „nácizmus nem volt működőképes”? A nácizmus nagyon is működőképes volt, éppen ezért a nácizmus kapcsán nincs értelme az imaginárius, a szimbolikus és a Valós megkülönböztetésének, míg a szocializmus esetén, egyáltalán nem kisebbítve az elkövetett bűnöket, mégis meg lehet tenni ezeket a különbségeket. Vö. Slavoj Žižek: *Parallaxe*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006. 369. o.

lyen „dialektikus egységben” feloldja a görög és a zsidó gondolkodás ellentmondását, hanem radikálisan szakít mindkét diskurzusformával.¹²⁸ „Az apostol nem a dialektikus filozófia mestere, de nem is a zsidó vallási emlékezetből erőt merítő, átlelkessült próféta.”¹²⁹ Az apostol nem egy meglévő tradíció folytatója, hanem a valóság-eseményben születik meg, s éppen ez a „sem-miből való” születés teszi őt – legalábbis Badiou szemében – *par excellence* politikai szubjektummá. Pál után csak a *szinguláris egyetemesnek* (tehát a forradalmi tettnek) lehet hitele a világban, és minden más eszme szükségszerűen megragad a partikularizmus ilyen vagy olyan változatában. Voltaképpen ez az eredete (legalábbis elméleti síkon) Badiou ultrakritikus magatartásának a judaizmussal szemben, amely az utóbbi években számos vitát provokált ki a francia szellemi életben, nem nélkülözve a vitapartnerek kölcsönös elfogultságait sem.¹³⁰

Ami Žižek álláspontját illeti, látni kell, hogy Badiou-val ellentétben ő igenis sokra tartja a zsidóság eszmeiségét. A szlovén filozófus szerint a judaizmus a világra irányuló, nagyon gyakor-

¹²⁸ Vö. Finkelde, i. m. 31. o.

¹²⁹ Uo.

¹³⁰ A legfontosabb, Badiou (de részben Agamben) úgymond antiszemita nézeteit élesen kritizáló munka: Éric Marty: *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*. Paris, Gallimard, 2007.

latias vallás.¹³¹ Innen eredeztethető egyébként az gyakran hangoztatott antiszemita klisé is, hogy a zsidóság semmi kivetnivalót nem talál a kereskedői érdekek és a vallási meggyőződés összeegyeztethetőségében. A Tórában nagyon pontosan le vannak fektetve a zsidó vallás szabályai, s a hívőknek egyszerűen csak annyi a feladatuk, hogy pontosan kövessék a már meglévő szabályokat. Éppen úgy, mondja Žižek, miként az a jól szervezett modern politikai pártok esetén is történik: elsősorban nem az a fontos, hogy a párt tagja mit hisz, vagy mit nem hisz; a lényeg mindig az, hogy miképpen *cselekszik*.¹³² A zsidóságot olyanfajta „immanencia” jellemzi, amely mindig visszautal a „túloldalira”. „Első pillanatra úgy tűnik, hogy a kereszténység, amelynek kiválósága mellett Žižek voltaképpen érvelni szeretne, tényszerűen *kevesebbet* ígér ennél. A kereszténység végső soron a bűn és a bizonytalan kettős jelentés, a véget nem érő kutatás és interpretáció *par excellence* vallása. A kereszténység az »inherens túllépés« vallása is, mert szakadatlanul fel kell hánytorgatni magunknak az elkövetett bűneinket, továbbá azt, hogy nem megfelelően, illetve hamis okokra hivatkozva követjük a törvényt.”¹³³

¹³¹ Vö. Butler, i. m. 190. o.

¹³² Vö. Butler, i. m. 190. o.

¹³³ Butler, i. m. 190. o.

A jól definiált és racionális zsidó vallással ellentétben (melynek hittételeit mindenki ésszerű módon beláthatja) a kereszténység sokkal inkább autoriter szellemiségű, továbbá számtalan, egymással nehezen összeegyeztethető hittételt foglal magában, ráadásul a kereszténység kétezer éves története egy sor eretnek, illetve szakadár törekvéssel tarkított, továbbá a hívő és az Isten közötti viszonyt felettébb bonyolult módon megszervezett egyházi hierarchia(/ák) közvetíti(k). „Mégis, mindezek ellenére, Žižek szilárdan tartja magát ahhoz az eszméhez, hogy éppen a kereszténység képes univerzális modellel szolgálni a politikai praxis számára, és végső soron a kereszténység az, ami megtöri a 'Felettes-Én'-hez kötődő Másik hatalmát (melyet a bűn és a rossz lelkiismeret által gyakorol).”¹³⁴ De hogyan tudja mindezt a kereszténység elérni? Miért éppen ez a vallás képes arra, hogy a nagy Másik nemlétezésének gondolatát a lehető legtávolabbi pontig űzze az emberi cselekvés játéktérében? A szlovén filozófus a választ minderre a zsidó vallás *képtelenségében* találja meg. Noha a judaizmusban minden ésszerűen meg van magyarázva, mégis: a 'Felettes-Én' funkciójának racionális feltárását, azaz az abszolút kivételként funkcionáló „Dolog” magyarázatát a zsidó vallás már lehetetlen vál-

¹³⁴ Butler, i. m. 190–191. o.

lalkozásnak tekinti, mivel az értelemkeresés arra a tiltott területre vezetne el bennünket, ahova földi halandó nem léphet be, ugyanis az már magának a törvényalapításnak a helye. „Persze Žižek még ennél is tovább megy – egészen a freudi elmélet szellemében. Tudniillik a tilalom Lehetetlent a látszólag Lehetségesbe fordít át –, tudniillik azt állítja, hogy az Istenábrázolás zsidó tilalma pontosan azt a benyomást kelti bennünk, hogy a kép túloldalán mégiscsak kell egy Istenségnek lennie, tehát *lenni kell* valaminek, ami ugyanakkor nem *szabad* hogy bemutatva legyen.”¹³⁵ A *törékeny abszolútumban* minderről a következőket olvashatjuk: „a zsidó vallás volt az első, amely a képrombolással kíméletlenül »dezentropomorfizálta« az Istenséget. Mi van akkor, ha a dolgok mégis ellenkezőleg állnak? Mi történik akkor, ha az arra mutató igény, hogy megtiltsák Isten képmásának megalkotását, éppen Isten »megszemélyesítéséről« tanúskodik, arról, ami ott cseng az Úr szavaiban is: »Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá.« (Gen1, 26) – mi történik akkor, ha a zsidó képromboló tiltás valódi célpontját nem a pogány vallások jelentették, hanem *saját* Istenüknek antropomorfizálása/perszonalizálása? Mi van akkor, ha a zsidó vallás *magá* gerjeszti azt a túlkapást,

¹³⁵ Butler, i. m. 191. o.

amit meg kell tiltania? A pogány vallásokban az efféle tiltás egyszerűen *értelmetlen* lett volna. (A kereszténység ennél is tovább megy egy lépéssel, mikor azt állítja, hogy az Isten és az ember nem csupán hasonlatosak egymáshoz, hanem Krisztus alakjában közvetlenül *azonossá* is válnak: »nem csoda, hogy az ember úgy néz ki, mint Isten, hiszen az ember (Krisztus) *nem más*, mint Isten.«) Mindebből az következik, hogy „a kereszténységnek már nincs szüksége tiltásra, mert jól tudja, hogy az arc-kép csupán *külsőség*. A gyermek szentimentális kérdésére, mely azt firtatja, hogyan is néz ki az Úr arca, a pap azt feleli, hogy amikor csak a gyermek egy jóságtól, jóindulattól sugárzó arcot lát, bárkié legyen is ez az arc, Isten arcát pillantja meg benne. (...) Az ember *ebben* az értelemben valóban olyan, mint Isten (egy »jelen-ség«, ami egy röpké pillanatra a valóság egy darabkáját olyasvalamivé lényegíti át, ami az örökkévalóság érzékfelettségét sugározza): az arc érzékelhető képe mindkét esetben a látszatnak, a fenséges dimenziójának a struktúráján *keresztül jelenik meg*.”¹³⁶ Világos, hogy Žižek felfogása értelmében a keresztény ember számára a törvény nem *önmagán kívül található*, hanem *benne magában*. A törvény *üressége* azonban semmiképpen sem azt jelenti, hogy a hívő tetszőlegesen

¹³⁶ Slavoj Žižek: *A törékeny abszolútum*. Jelen kiadás 178-179., 180. o.

talommal töltheti ki a szóban forgó ürességet. Kant és Deleuze hasonló megfontolásaira hivatkozva egy helyütt azt mondja Žižek, hogy „a kanti törvény nem egyszerűen egy olyan üres forma, amelyen bármilyen tartalmat prezentálni lehetne, abból a célból, hogy megállapítsuk: vajon ez a tartalom eleget tesz-e a morális kritériumoknak. A törvény üres formája inkább egy hiányzó tartalom ígéretként működik, olyan ígéretként, amely (sohasem) realizálódik a maga teljességében.”¹³⁷ A keresztény vallásban cselekvő szubjektum sohasem lehet biztos benne, hogy amit tesz, azt valóban a törvény szellemében teszi, s nem pedig patológikus motívumok mozgatják. De mégis: az embernek mindig lehetősége van arra, hogy a bukás után feltápáskodjon, és szinte újjászülve folytassa korábbi életét (miként tette ezt Szent Pál). Ez azért lehet így, mert a keresztény ember – tettein keresztül – voltaképpen *maga teremti meg a vallást*. Ilyenformán a kereszténység szubjektuma nem az a Badiou-féle szubjektum, aki csak kivételként illeszthető be a létrendbe, hanem sokkal közelebb áll ahhoz a lacani szubjektumhoz, aki nem a lét konstitutív ürességébe írja be a maga kivételességét, hanem olyan „szubjektum», aki annak az aktusnak a kontingenciáját jelöli meg, amely éppenséggel

¹³⁷ Žižek, *Le Sujet...*, 492. o.

magát az ontológiai létrendet tartja fenn.”¹³⁸ A keresztény szubjektum el sem képzelhető a szimbolikus renden kívül. A keresztény embert, mondja Žižek, nem az Isten és a látható világ közötti szakadás érdekli, hanem az *önnön magában* végbemenő szakadás.¹³⁹ A létező szimbolikus rend világában cselekvő szubjektum voltaképpen mindig kivételekkel találja magát szembe. Lacannál, mondja Žižek, minden univerzális sorozat magában foglalja azt, amit kizár. „A valódi dialektika abban rejlik, ahogyan a sorozat és a kivétel *közvetlenül egybeesik*: a sorozat mindig a »kivételek« sora.”¹⁴⁰ A kivételek viszont mindig csak a szimbolikus renden belül nyerhetik el a valódi értelmüket, miként azt az egyik – magyarul is olvasható – tanulmányában világosan megfogalmazza a szlovén filozófus: „A szimbolikus fikció ereje mint az egyetemlegesség közvetítésének legfőbb példája talán leginkább a kereszténység sajátja, azaz Krisztus feltámadásának jellemzője: a »valódi« Krisztus a Szentlélekben, a hívők szellemi közösségében »oldódik fel«. A kereszténység ezen, elsőként Szent Pál által kifejtett autentikus lényege ma támadások keresztttüzébe kerül a New

¹³⁸ Žižek, i. m. 215. o.

¹³⁹ „A szubjektum nem a Szimbolikussal hasonlít meg, hanem önmagával. Ez egy olyan gondolat, ami Badiou-nál nem található meg.” Finkelde, i. m. 81. o.

¹⁴⁰ Žižek, *A törékeny...*, Jelen kiadás 202. o.

Age előretörő gnosztikus/dualista (félre)olvasata által, ami a feltámadást az egyéni lélek »belső« spirituális növekedésének metaforájára redukálja. Ami ezáltal elvész a kereszténység központi tanításából, az az Ótestamentum bűn és bűnhődés koncepciójával való szakítás, azaz a kegyelem csodája, ami visszamenőlegesen »semmissé teszi« korábbi bűneinket. Az Újtestamentumban a »jó hír«, hogy *creatio ex nihilo* – az Új Kezdet, egy új élet »semmiből« való kezdete lehetséges. (A *creatio ex nihilo*, egy, a régít eltörő új szimbolikus fikció felállítása természetesen csak egy szimbolikus renden belül lehetséges.) A lényeg, hogy ez az Új kezdet csak Isteni Kegyelem által lehetséges – az ösztönzésnek *kívülről* kell jönnie, és nem az ember arra irányuló belső késztetéséből, hogy korlátait legyőzze, és lelkét önző anyagi érdekei fölé emelje. Szorosan véve a valódi keresztény Új Kezdet teljesen összeegyeztethetetlen a »lélek megtisztítása« pogány gnosztikus problémájával.¹⁴¹

Ez a meglehetősen hosszú idézet sokat segíthet abban, hogy megértsük annak a mély ellenszenvnek az okait, amelyet a szlovén filozófus érez a posztmodern partikularizmusok minden fajtája iránt. A *multikulturalizmus*, a *cultural studies*, a *postcolonial studies*, a radikális *ökologizmus* stb.

¹⁴¹ Slavoj Žižek: »A nagy Másik nem létezik«. *Thalassa*, 1998/2. 42. o. (Csabai Márta fordítása)

– ilyen vagy olyan formában – a represszív tolerancia jegyeit viselik magukon. Nézzük például a multikulturalizmust. A multikulturalizmus hívei általában a következőképpen érvelnek: minden kultúra olyan önérték, amelyet nem lehet egyetlen mérce vagy szempontrendszer alapján értékelni és megítélni. Sőt, egészen radikális változatban a multikulturalista azt mondja, hogy »egy fekete, lesbikus, munkanélküli értelmiségi nőt csak egy fekete, lesbikus munkanélküli értelmiségi nő érthet meg.« Ilyenformán az emberiség számtalan hit- és nézetközösségre (*Glauben- und Meinungsgemeinschaft*) esik szét, ahol persze respektálnom kell a másik identitását, de éppen a maga abszolút »másságában«, azaz a számomra teljesen hozzáférhetetlen minőségében kell őt elfogadnom, miáltal az általam gyakorolt tolerancia a »mindent elfogadok, ami nem olyan, mint az én világom« szimpla gesztusával lesz egyenértékű. Azonban a multikulturalista nem adja ingyen ezt a »nagyvonalú« gesztust. Önmaga pozícióját, tehát azt az üres helyet, amelyet bármilyen identitással fel lehet öltetni, mégiscsak egy privilegizált univerzális helynek tekinti.¹⁴² »A multikulturalista, mondja Žižek, voltaképpen egy rasszista, aki

¹⁴² Vö. Slavoj Žižek: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien, Passagen Verlag, 2009. 71. o.

saját álláspontját megfosztja annak mindenkor pozitív tartalmától (a multikulturalista voltaképpen indirekt rasszista, aki nem terheli meg magát saját kultúrájának *partikuláris* értékeivel), ennek ellenére mégis megmarad számára az *egyetemesség privilegizáltan üres helye*, ahonnan kiindulva értékelheti (vagy leértékelheti) a többi partikuláris kultúrát – a Másik különösségének multikulturalista respektusa nem más, mint tételezése a saját magasabb rendű álláspontnak.”¹⁴³

Lényegében ugyanezt a szemléletmódot érvényesíti Žižek az úgynevezett politikai korrektség kritikája során is. A szlovén filozófus egyik legszemléletesebb példája a pápa (akkor még II. János Pál) és a dalai láma „politikájának” mérlegre tételeével kapcsolatos. Közismert, hogy II. János Pál kérlelhetetlennek tűnő konzervativizmusa még azok körében is visszatetszést keltett, aki egyébként respektálták morális helytállását. Általában azzal vádolták a pápát, hogy nézetei reménytelenül elavultak, középkoriasak, a régi dogmákhoz való ragaszkodása egyáltalán nem vet számot a modern kor megváltozott körülményeivel. Hogyan lehet a huszadik század végén ellenezni a fogamzásgátlást, a válást és az abortuszt? „Hogyan lehetséges az, hogy a pápa még akkor is elutasítja

az abortuszt, ha egy apáca nemi erőszak áldozatává válik (miként az gyakorta megtörtént a boszniai háború idején)? Nem lenne egészen nyilvánvaló, ha mégannyira ellenzi is az abortuszt, hogy legalább az ilyen szélsőséges esetekben némileg rugalmasabb legyen, és valamiképpen mégiscsak kompromisszumot kössön a valósággal?”¹⁴⁴ Bezzeg a dalai láma, mondják a liberálisok, milyen ügyesen és okosan alkalmazkodik a modern kor viszonyaihoz. Nem ragaszkodik teljesíthetetlen követelmények és szabályok betartásához, hanem egy olyan szellemiséget ajánl, amelyet szinte bárki bármilyen tartalommal megtölthet. Lehet valaki popsztár vagy autószerelő, politikus vagy festőművész, gond nélkül követheti a tanításait. Csakhogy éppen itt van a bökkenő, mondja Žižek. A pápa konzervatív erkölce éppen arra taníthat meg bennünket, hogy „egy erkölcsileg hiteles magatartásnak igenis ára van”. Mégpedig az, hogy a nehéz helyzetekben is hűségeseknek kell lennünk a „rég értékekhez”, s hogy vissza kell tudnunk utasítani azokat a kísértéseket, amelyek folyamatos kompromisszumkötésre ösztönöznének bennünket. Mindezt persze nem teljesen öncélúan mondja Žižek. Metanyelvi szinten ezek az üzenetek a radikális baloldalt célozzák

¹⁴⁴ Slavoj Žižek: *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*. Paris, Éditions Amsterdam, 2001. 182. o.

meg. A szlovén filozófus szerint a radikális baloldálnak egyáltalán nem kell félnie a marxi, sőt, a lenini örökségtől, és kísérletet kell tennie azok újraértelmezésére a filozófiai gondolkodás változatos terepein. Napjaink kapitalizmusapológiái – az újkonzervatívoktól az ún. harmadikutas pszeudo-szociáldemokratákig – folyton a kor követelményeihez való alkalmazkodást hirdetik, ami a gyakorlatban a globális kapitalizmus alternatívánélküliségének ideológiai igazolását jelenti. Ha valaki radikálisabb megoldásokat javasol, akkor máris jön a mantraszerű replika: „Csak nem totalitarizmust szeretne?” S éppen az ilyen típusú vádak azok, amelyeknél túl kell magát tennie a ma még „vesztes posztokon” tanyázó radikális baloldali gondolkodónak ahhoz, hogy esélye legyen a feltámadásra.

Végezetül egy utolsó kérdés: akkor most a kereszténységet vagy pedig a marxizmust választja-e Žižek? A választ a szlovén filozófus egyik gyakran idézett kedvencének, a Marx testvérek egyik viccének felidézésével tudnám megadni. Kérdés: „Teát vagy kávé?” Válasz: „Igen, kérek.”

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

1984 (Orwell) 95

A, Á

Ábrahám XI, XVI-XX, XXV, 261-262, 275

Adorno, Theodor 27, 29, 101, 184

kései kapitalizmus 103

A férfiak a Marsról, a nők a Vénuszról jöttek (Gray) 187

Afrikai Nemzeti Kongresszus 91

Agamben, Giorgio 285-286, 293

A Judaizmus és Tudomány Intézete 244

A kedves (Morrison) 265-268, 272

A kommunista kiáltvány (Marx és Engels)

a kapitalizmus bomlasztó ereje 19

Álljon meg a nászmenet (film) 112

A metafizika alapfogalmai (Heidegger) 148, 150

Anakin gonosszá válása 212-213

rasszizmus 11

Antigoné 264-265, 269-272

A remény rabjai (film) 276

A remény rabjai (King) 258

A szellem fenomenológiája (Hegel) XXII, XXIV, 76, 81

„A szépség problémája a szovjet művészetben”

(Nyedosivin, G.) 57

A szubjektum - Encore (Lacan) 240

A történelem vége (Fukuyama) 16-17

Austin, John 289

Az asszony és a majom (Hoeg) 111

Az élet szép (film) 125, 128, 131-132

Az emberi szabadság lényegéről (Schelling) 139

Az utolsó cézár (Fitzgerald) 62

B

Badiou, Alain 2, 283-294, 298-299

Saint Paul ou la naissance de l'universalisme 2

Balibar, Étienne

túlzó, céltalan kegyetlenség 13

Baljós árnyak (film) 11, 212

Beck, Ulrich 10

militarista humanizmus 95

Benigni, Roberto

Az élet szép 125, 128, 131-132

Benjamin, Walter 153, 283

messianisztikus ígéret 153

Bentham, Jeremy

önikonicitás 86

Bergyajev, Nyikolaj 283

Bhagavad-Gíta 225

Blair, Tony 104, 232

Bloch, Ernst 283

Brecht, Bertolt 257, 271

Brekker, Arno 54

Buddha 210, 215

Butler, Judith 117, 162, 168, 180

Lacan hegemonikus imagináriusa 180

örökkévalóság 161, 165-166

C

Ceaușescu, Nicolae 9

Claudel, Paul 74

Clinton, Bill 104, 232

Coûfontaine-trilógia 74

Courbet, Gustave 61-65

„A világ eredete” 61, 64-65

D

D'Alema, Massimo 104

Darwin veszélyes ideája (Dennett) 237-238

Davidson, Donald 199

a jóindulat elve 199-200, 206

Dennett, Daniel 143, 237-238

Darwin veszélyes ideája 237-238

Derrida, Jacques 29, 80, 287

Diaz, Cameron 112-113

Diderot, Denis

Rameau unokaöccse 75-79

Duchamp, Marcel 55

Ducrot, Oswald 243

Dürer, Albrecht 62

E, É

École freudienne de Paris 262

Eliot T.S.

Gyilkosság a katedrálisban 248-249

Engels, Friedrich 283

A kommunista kiáltvány (Marxszal) 19

Erlanger, Steven

„Íme egy koszovói nő, a szenvedés szimbóluma” 96-97

Ethics of Psychoanalysis (Lacan) 197, 230

Ethyl Corporation 93
Everett, Rupert 112

F

Féktelenül (film) 260
Fellini, Federico
 Satyricon 151
Figaró házassága (Mozart) 276-278
Finkelde, Dominik 286, 289, 291, 293, 299
Fitzgerald, F. Scott
 Az utolsó cézár 62
Foucault, Michel 154, 169
 a vallomás diskurzusa 169
Freeman, Morgan 276
Freud, Sigmund VIII-X, XVI, XXVII,
 8, 40, 100, 103, 107-110, 119, 125-126,
 137, 141-145, 169-170, 182, 188, 216-218,
 262, 268, 296
 a tudattalan szubjektuma 145
 én és a szuperegó 103
 halálösztön 141-142, 222
 hisztérikus tünetek XXXI, 15, 42, 191
 és Jung 169
 megvonás/*Versagung* 268
 Tömegpszichológia 216
 Mózes, az ember és az egyistenhit 169, 262
 utazás Lembergbe 137
Fukuyama, Francis
 A történelem vége 16-17

G

Gap (vállalat) 164
Gibson, Mel 260
Giddens, Anthony 10

Gould, Stephen Jay 207

Gray, John

A férfiak a Marsról, a nők a Vénuszról jöttek 187
Gyilkosság a katedrálisban (Eliot) 248-249

H

Hacking, Jan 110
Harry bácsi különös esete (film) 114
Hašek, Jaroslav
 Švejk, a derék katona 258
Havel, Václav
 „Koszovó és a nemzetállam vége” 94
Hayes-kódex 114
Hegel, Georg W. F. VIII, IX, XXII-XXIV, 49-52, 75-76,
 79-81, 87, 138-139, 151, 176, 180, 184, 204, 287-288
 Krisztus halála és az áldozat IX
 a hős komornyikja 81
 a Szellem egy csont XXII-XXIII, 49, 52, 80
 A szellem fenomenológiája XXIV, 75-76, 81
 a világ éjszakája 139, 176
 egység 50, 87
 erkölcsi szubsztancia VIII
 pénz 79-80
 a történelem ismétlődése 77
Heidegger, Martin 27, 31, 132-142, 148-150, 162-163
 amerikanizmus és kommunizmus 27
 tévedés/valótlanság 132
 A metafizika alapfogalmai 148-150
 a metafizika illúziója 148
 Levél a humanizmusról 142
Hitchcock, Alfred
 Széldülés 33-34
Hitler, Adolf
 mentegetése 227

Hoeg, Peter

Az asszony és a majom 111

Hopper, Edward 56

Horkheimer, Max 27, 31

Hősnő (Patricia Highsmith) 100

Hullámtörés (film) 252-253

I, í

„Íme egy koszovói nő, a szenvedés szimbóluma”
(Erlanger, Steven) 96-97

J

Jameson, Fredric 283

Jézus Krisztus XII-XIII, XIX, 2-3, 108, 167, 169, 179, 207,
210-221, 258, 264, 274, 288, 297, 299-300

áldozat és halál 108

időbeliség/örökkévalóság 167

a Törvénynek való megfelelés 258

beszéd a számkivetettekhez 215

családi kapcsolatok 210

Isteni identitás 179, 274, 297

Jospin, Lionel 102

Jung, Carl Gustav 13, 169, 190

Jünger, Ernst 130, 291

K

Kant, Immanuel 113, 138, 160-161, 167, 173, 182, 204,
230, 233, 245, 269, 273, 287-288, 298

erkölcsi parancs 233

idő és örökkévalóság 160-161, 167

törvény 204, 230, 298

Kék (film) 174

Kereszténység VII-XII, 1-3, 151, 166-171, 174, 179-180,
197, 206-213, 220, 224, 235-236, 247-256, 274,
282-284, 294-300

marxi eredet 1-3, 282-284

Kierkegaard, Søren 220, 222, 256, 258, 269, 289

Kieślowski, Krzysztof

Kék 174

Kim Dzsong Il 58

King, Stephen 258, 276, 278

„A remény rabjai” 258, 276

Korintusiaknak írt levél (Szent Pál) 174, 254

„Koszovó és a nemzetállam vége” (Havel) 94

Koszovói Felszabadító Hadsereg 98

Koszovói háború 96-100

Közönséges bűnözők (film) 261

Krips, Henry 33

Kris, Ernst 40

Kusturica, Emir 9

nyugati népszerűsége 9

L

Lacan, Jacques XXII, XXX-XXXII, XXXVIII-XLI, 25, 33,
39-40, 44-45, 49, 51, 55-56, 60-61, 69, 74, 81-82,
87, 89, 107, 109, 136-139 144-146, 156-157, 181-
182, 191, 193, 200-205 223, 231, 239-240, 243,
251-257, 262-264, 267, 271, 299

a nagy Másik XXX, 136, 200-205, 223, 231, 253

a páli szeretet 256

a semmit enni 39

a Szimbolikus 203

a szubjektum és a vágy tárgyi oka 33, 49, 89, 128,
138-139

a Tízparancsolat 191, 197

a valóság és a Valós 25, 81, 107, 128, 137, 156, 181-
182, 191

az udvari szerelem eszményi Hölgye törvény 56, 60
École freudienne de Paris feloszlata 262
 értékötlet és élvezetötlet 40, 44
Ethics of Psychoanalysis 197, 254
 fallikus jelölő XLI, 55
 fantázia és öntapasztalat 145-146
 halálöszön 51
 hegemonikus imaginárius 180
 igazság XXII, 239
 látszat 144, 180
 Médea és a női tettek 264
 Mester-Jelölő 82, 87, 89, 200-201
 minden, ami szilárd 69
 narratívaellenesség 191
 pszichoanalitikus diskurzus 137, 243
Seminar XX: Encore 109, 201, 203, 206, 240, 251, 257
 szublimáció 45, 51, 182, 223, 231
 traumatikus események 109, 156
 valódi tragédia 74
 Laclau, Ernesto 162, 180-181, 216,
 opozíciók 162
 Örökkévalóság 162
 Lafontaine, Oskar 101
 Leibniz, Gottfried Wilhelm
 azonosság 87
 Lenin, Vlagyimir Iljics XLV, 3, 304
 a marxizmus megcsontosodása 3
 Le Pen, Jean-Marie 11
Levél a humanizmusról (Heidegger) 142
 Lévi-Strauss, Claude 86
L'objet du siècle (Wajcman) 53
 Lucas, George
 Baljós árnyak 11, 212
 Louis Bonaparte Brumaire tizenhatalcadikája (Marx) 77

M

Malevics, Kazimir
 „Fehér alapon fekete négyzet” 53
 Mallarmé, Stéphané 53
 Marx fivérek 86
 Marx, Karl 1-2, 22-31, 69, 77, 93, 143, 144, 156, 163,
 282-285
 A kommunista kiáltvány 22, 69
 a marxizmus keresztény eredete 1, 2, 282-285
 árufetizmus és társadalmi valóság 143-144
 evolucionista perspektíva 156
 Louis Bonaparte Brumaire tizenhatalcadikája 77
 tévedések a magasabb társadalmi renddel kapcsolat-
 ban 23-24, 28-31
 Médea 264-266
Ments meg, Uram! (film) 195
 Michnik, Adam 292
 Miller, Jacques-Alain 203, 243
 analitikus diskurzus 243
 Lacan'univerzuma 203
 Morrison, Toni
 A Kedves 265-268, 272
 Mozart, Wolfgang Amadeus
 Figaró házassága 276-278
Mózes, az ember és az egyistenhit (Freud) 169, 262
 Müller, Heiner 71, 264, 279
 kelet-európai várakozás 71

N

NAFTA (Észak-amerikai Szabadkereskedelmi
 egyezmény) 93
 Napóleon, Bonaparte 77, 81

Napóleon III. 77

NATO (Észak-Atlanti Szerződés Szervezete) 94-101

Nyedosivin, G.

„A szépség problémája a szovjet művészetben” 57

Nemzetközi Pszichoanalitikus Szövetség 217

Nietzsche, Friedrich XLII, 3, 39, 48, 133-134, 138, 155, 291

a semmi akarása 39, 48, 138

Igazság XLII, 134

Nő az ablak mögött (film) 114

O

Orwell, George

1984 95

P

Parsifal (Wagner) 208

Pascal, Blaise 289

R

Rameau, Jean-Philippe 77

Rameau unokaöccse (Diderot) 75-79

Reeves, Keanu 260

Richardson, William 137

Rilke, Rainer Maria 278

Robbins, Tim 195, 278

Ments meg, Uram! 195

Roberts, Julia 112-113

Rómeó és Júlia (Shakespeare) 41, 219

Ruggiero, Renato 93

Rugova, Ibrahim 98

Russell, Bertrand 282-283

S

Saint Paul, ou la naissance de l'universalisme (Badiou) 2

Sallis, John 132-134, 137

az iszonyatos igazság 132-133

Santner, Eric VIII, 107-110, 169, 286

Freud Mózes VIII, 107-109

Satyricon (film) 151

Schelling, Friedrich W. J. von 121-124, 132, 139, 147,

150, 160-161, 178, 183-185, 214, 287-288

Az emberi szabadság lényegéről 139

idő és örökkévalóság 160-161

Isten humanizációja 178, 183-185

másokkal való kapcsolat 178

ontológia 124, 147

Weltalter-tervezet 121-124, 214

Schröder, Gerhard 102

Seminar XX: Encore 109, 201-203, 206, 240, 251, 257

Shakespeare, William XXXIX, 41

Rómeó és Júlia 41

Siodmak, Robert

Harry bácsi különös esete 114

Sivatagi Róka Hadművelet 129

Sophie választ (Styron) 267

Stahr, Monroe

utasítások a forgatókönyvíróknak 62

Styron, William 267

Švejk, a derék katona (Hašek) 258

Sz

Szárnyas fejvadász (film) 112

Szédülés (film) 33-34

Szent Ferenc 217

Szent Lukács 210
 Szent Pál XX-XXI, 2-3, 172-174, 196-199, 211, 218, 221,
 236, 249, 254-257, 284-293, 298-300
 agapé 172-174, 199, 211, 255
 a kereszténység intézményesülése 2-3
 a közösség mint élő test 211, 218
 elméleti antihumanizmus 221
Korintusiaknak írt levél 211, 218, 254, 288
 törvény és bűn 172-173, 196-197, 236, 249, 254, 257
 törvénytörés és szeretet 172-173, 249, 254
 Sztálin 57-61, 75
 vezetők 57-60
Sztalker (film) 71
Születésnap (film) 125-126, 131

T

Tarkovszkij, Andrej
 posztindusztriális szemétdomb 71
 Tijanić, Aleksandar 232
Tömegpszichológia (Freud) 216
Töredékek (Wilkomirski) 126
 Trier, Lars von 252
Hullámtörés 252, 253
Trisztán és Izolda (Wagner) 277
 Tudjman, Franjo 89-90

V

Váltságdíj (film) 260
 Vinterberg, Thomas 125, 128
Születésnap 125-126, 131
Vizsgálódások az igazságról és az interpretációról
 (Davidson) 199
 a jóindulat elve 199-200, 206

W

Wagner, Richard 207, 277
Parsifal 207
Trisztán és Izolda 277
 Wajcman, Gérard
L'objet du siècle 53
 Warhol, Andy 67
 Wilkomirski, Benjamin 126
Töredékek 126
 Winfrey, Ophra 187

Kedves Olvasó!

Önre gondoltunk, amikor a könyv előkészítésén munkálkodtunk. Kapcsolatunkat szorosabbra fűzhetjük, ha regisztrál a kiadó honlapján, a www.tyotex.hu címen: így értesülhet új kiadványainkról, akcióinkról, programjainkról. Megismerkedhet teljes kínálatunkkal, egyes könyveinknél pedig új fejezeteket, bibliográfiát, hibajegyzéket, hivatkozásokat találhat, illetve módja van arra is, hogy margójegyzeteit közlétegye.

Kiadványaink egy része e-könyvként (is) kapható: www.interkonyv.hu

A kiadó kínálatából

Alain Badiou

A század

A 20. századot meg- és elítélték már: a totalitárius terror, az utópikus és bűnöző ideológiák, az üres illúziók, a népi-
sok, a hamis avantgárdok, valamint a demokratikus realiz-
mus helyébe lépő absztrakciók századának minősítették.

Nem kívánok védőbeszédet mondani egy olyan vád-
lott mellett, aki egyedül is meg tudja védeni magát, mint
Frantz, Sartre Az altonai foglyok című darabjának főhőse,
amikor azt mondja: „Vállamon hordom a századokat, ha
főlegyeneselem, összeomlanak.” A vizsgálódásom pusztán
arra terjed ki, amit ez az elátkozott század dössziéjé,
de nem a bölcs bírák ítélete alapján, akinek önmagunkat
tartjuk, hanem a század önmeghatározásai alapján.

Ehhez felhasználok verseket, filozófiai töredékeket, poli-
tikai gondolatokat, színdarabokat. Olyan anyagokat, ame-
lyekben a század vall önnön életéről, drámájáról, alkotása-
iról, szenvedélyeiről.

Mint látni fogják, az előzetes ítéletekkel szemben ez a
szenvedély, a 20. század szenvedélye nem az elképzelt
világra vagy az ideológiákra irányult. Még kevésbé volt
messianisztikus szenvedély. A 20. század rettenetes szen-
vedélye, a 19. század profetizmusával szemben, a valóság
iránti szenvedély volt. A Valódit akarta működésbe hozni,
itt és most.

Alain Badiou filozófus, dramaturg, regényíró, az *École
Normale Supérieure* tanára.

Giorgio Agamben
A profán dicsérete

„A profán fertőző. Egyetlen érintés elég ahhoz, hogy megtörje a varázst, és visszahelyezze a használatba azt, amit a szent elkülönített és kővé dermedtett.”

„A profanáció azt jelenti, hogy megteremtjük a hanyag-ság e speciális formájának lehetőségét, amely figyelmen kívül hagyja a szent és a profán különválasztását. Sőt, talán nem is hagyja figyelmen kívül, inkább csak sajátos módon próbálja használni.” Sajátos módon, mint például a játék, és nem is egyszerűen a játék, hanem a cselekvő játék (ludus) a rítus, a szójáték (jocus) pedig a mítosz paródiájaként.

„Itt azonban nem elhanyagolásról vagy gondatlanságról van szó, hiszen a figyelem egyetlen formája sem állhatja ki az összehasonlítást a játszó gyermek odafigyelésével, hanem a használat egy új formájáról, melyet a gyermekek és a filozófusok tanítanak az emberiségnek.”

Giorgio Agamben mondatainak szépsége és lenyűgöző sokrétege-sége különös csemege azok számára, akiknek a filozofálás, ha csemege is, de mindennapi csemege. Szakértők számára pedig egyszerűen megkerülhetetlen.

A szerző Európa- és Amerika-szerte elismert filozófus, aki nemcsak radikális gondolkodó, hanem radikális cselekvő is, hiszen például 2003-ban – az amerikai kormány külpolitikája elleni tiltakozásképpen – lemondott a New York-i Egyetemre szóló kinevezéséről.

Daniel Arasse
Festménytörténetek

A szerző kitűnő előadó, képzőművészeti elemzései élvezetes rádióadásokban, a *Festménytörténetek* című sorozatban 2003-ban hangzottak el a France Culture adóján. A legtöbbet elemzett festő Leonardo, mintegy főhőse a tanulmány-sorozatnak. De sokat megtudunk Tiziano, Raffaello vagy Manet, Courbet művészetéről is.

Festménytalányok

– Egyszerűen csak megpróbálom nézni a képet. Elfelejtani az ikonográfiát. Rájönni, hogyan működik...

– Ez nem művészettörténet.

– Fogalmazunk úgy, ez nem szokás a művészettörténetben. Ha a művészetnek volt története, az a művészek munkájának köszönhető, és részben annak, ahogyan ők nézték a múlt műveit, ahogyan magukévá alakították őket. Ha nem próbálja megérteni ezt a tekintetet, megtalálni egy régi képben azt, ami a későbbi művész tekintetét magára vonhatta, akkor lemond a művészettörténet egy részéről, épp a legművészibbről. Az *Urbinoi Vénusz* esetében ez annál is sajnálatosabb, mert az *Olympia* hozzájárult a modern festészet születéséhez. És maga, aki művészettörténettel foglalkozik, úgy ítéli meg, hogy ez a kérdés magát nem érinti? Minden további nélkül lemondhat róla, hogy az *Urbinoi Vénusz* kivételes utóéletével foglalkozzék? Pedig része annak, amit maga a festmény „kritikai fogadtatásának” nevez, még akkor is, ha egy festő elemezte, és nem egy író.

– Akárhogy is, Manet nekem ad igazat. Ő is egy *pin-upot* látott a képben, vagy ha magának jobban tetszik, egy kurtizánt, hiszen egy kuncsaftját váró prostituáltat csinált belőle...

Joseph Brodsky

Velence vízjele

„Sok holddal ezelőtt a dollár 870 líra volt, én pedig harminc-két éves. A földgolyó is kétmilliárd lélekkel könnyebben forgott, és üres volt a stazione bárja, amikor megérkeztem azon a hideg decemberi éjszakán. Ott álltam és vártam az egyetlen embert, akit ismertem abban a városban. A nő, aki kijött volna elélem, sokat késett. Minden utazó jól ismeri ezt az állapotot, a fáradság és a nyugtalanság kevercsét. Bámuljuk az órákat és a menetrendeket, szemügyre vesszük a visszeres márványt a lábunk alatt, beszívjuk az ammóniát és a hideg téli éjszakákon a mozdonyok acélöntvényeiből áradó nehéz szagot. Mindezt elvégeztem. Az ásító bárpultuson és a mozdulatlan pénztáron, e Buddha-szerű matrónán kívül egy árva lélek sem járt arra. Mégsem voltunk semmire sem jók egymásnak: már elpazaroltam teljes szókincsemet, amellyel nyelvükből rendelkeztem, az espresso már elhangzott, kétszer is.”

Jan Bor-Errit Petersma (szerk.):

Képes filozófiatörténet - A gondolat képzelőereje

Ha a filozófia történetét egy racionális világkép örökös újjarajzolásaként értelmezzük, akkor feltételezzük, hogy a világot gondolati úton csakis képzelőerővel rekonstruálhatjuk. Ezért a cím. A filozófiát magát pedig mindig egy meghatározott kor keretei között gyakorolták, így a gondolkodók saját koruk saját közegében feltett kérdéseire válaszoltak. Tehát minden korszak nyoma ott van az épp aktuális világképünkön is. Mondhatjuk, minden filozófia képet rajzolt saját koráról. Ezért az a különös és gazdag képanyag, amely a szerzők mondandóját illusztrálja és paradox módon még a jelenben való eligazodást is segíti.

John Carroll

Jézus, a Létező

Heller Ágnes előszavával

Jézus a nyugati világ szellemi atyja. Milyen ember lehetett ő valójában? Vajon megállná helyét a modern világban, melyet megrendített az értelmi zűrzavar?

Az egyházak főként azt sugalmazták róla, hogy Jézus gondoskodó, vigaszt nyújtó, jámbor és alázatos, ő a gyengék barátja. Ő a Jó Pásztor, aki a bűnről és a megbocsátásról prédikál. Ő az Úr és a Megváltó. Az egyházi Jézus azonban távolról sem képmása annak az egzisztenciális hősnek, akiről az első és leghitelesebb életűrója, Márk beszámolt. Márk Jézusa magányos és nyughatatlan, misztikus idegen. Küldetése homályos és érthetetlen. Minden próbálkozása kudarcra van ítélve. Végül nem marad számára se Isten, se hű követő – csak a keresztre feszítés gyötrelmei, az élet betetőzése egy kolosszális halálsikolyban. Története feltámadás nélkül ér véget. Utána csak egy üres sír és három megfélemlített asszony marad.

A Létező Jézus napjaink emberéhez szól.

Nem ontja a doktrínákat, a bűn hidegen hagyja, a túlvilági élet sem foglalkoztatja. Rejtélyes gesztusaival, melyek nyomasztó belső élményeiből fakadnak, arra ösztönzi az olvasót, hogy lépjen az ő helyébe. Ő jelölte ki mindannyiunk lényegi kérdését, a „Ki vagyok én”-t. Az egyén öntudatában a valóság látszatként jelenik meg, e legbelsőbb énünk mélységének tükréeként. A Létező Jézus a Nyugat legjelentősebb tanítója, aki mestere a létezés természetéről szóló tudásnak. E könyv témája az ő története, az, hogy mit is mondhatott valójában.

John Carroll a melbourne-i La Trobe Egyetem szociológiai professzora.

XA 136219

Bacsó Béla / Gábor György /
Gyenge Zoltán / Heller Ágnes
A szépség akarata - kép és filozófia

A kötet négy írásának filozófiai értelemben vett alapkérdése megegyezik: a képzőművészeti reflexió folyamatában mi módon válik érzékelhetővé az antik mitológiai hagyomány és az erény etikai tanításának görög tradíciója, az álomban reprezentálódó tudattalannak a manifesztációja, a biblikus tradíciónak a racionalitáson túli, azaz a hit „abszurdításának” az etikát meghaladó univerzuma, illetve a történelem ábrázolhatóságának és a történelmi tapasztalatnak mint közvetlen élménynek a képi narrációja?

A kötet szerzői nem művészettörténészek, hanem filozófusok, ennél fogva nem a képekről beszélnek, hanem a képet beszéltetik. Gondolkodásuk középpontjában a történeti hermeneutika és az egyes képek születési idejének ikonográfiai sajátosságai állnak. A képek (pl.: Raffaello *A lovag álma*, Carracci *Herkules válaszában*, Blake *Jákob lajtorjája*, Rembrandt *Ábrahám áldozata*, Caravaggio *Izsák feláldozása*, Poussin *A jeruzsálemi templom lerombolása*, Lenbach *Titus diadalkapuja Rómában*) segítséget és támaszt nyújtanak ahhoz, hogy közvetítésükkel feltáruljon a homályos és elrejtett jelentés, amelyet a tárgyalt mitológiai és biblikus hagyomány, az álomvilág vagy a történelem és az üdvtörténet hordoz.

A kötet szerzői azt vallják, hogy „történelmünk szavaktól sújtott civilizációjában” a diskurzus, amelyet a gondolkodás képi szerkezete s a képek világa kínál, szemléletünknek s a világ filozófiai igényű leírásának és megragadhatóságának aligha megkerülhető eleme.

120 / 100

X 133825



A *törékeny abszolútum* szinte minden olyan témát érint, aminek Žižek önálló kötetet is szentelt: a posztmodern kapitalizmus működéslogikája, a totalitárius rendszerek borzongató esztétikuma, a klasszikus német filozófia öröksége, a lacaniánus pszichológia kultúraelméleti kérdései, továbbá a pénz és a hatalom és reklám de- és reterritorializációs folyamatai a globális világban, a szekularizáció és az újvallási fenomének.

Kiss Lajos András

...amikor a NATO beavatkozott, hogy megvédje a koszovói áldozatokat, nagyon figyelt arra, hogy azok maradjanak is áldozatok, a feldúlt országban a lakosság legyen csak passzív [...] A NATO-stratégia pontosan a freudi értelemben volt perverz: (részben) maga a stratégia volt felelős azért a szerencsétlenségért, ami ellen gyógyírként fellépett.

A következő okok miatt iszunk kólát: szomjunkat csillapítandó, avagy a tápértéke miatt, vagy pedig az íze kedvéért. A koffeinentes, diétás kóla esetében nem beszélhetünk tápértékről, s még az íze legfőbb összetevőjét, a koffeint is kivonták belőle – így nem maradt más, mint a pusztá látszat, egy szubsztancia mesterséges ígérete, ami soha nem teljesül be. Ebben az értelemben tehát [...] „a valami álcája mögé búvó semmit fogyasztjuk”?

...a modern művészettel örökre elvesz bizonyos fajta ártatlanság, többé nem tehetünk úgy, mintha közvetlenül olyan tárgyakat állítanánk elő, melyek pusztán a tulajdonságaiknak köszönhetően – azaz az általuk elfoglalt helytől függetlenül – műtárgyak lennének. [...] Így bármi, még a szar is műalkotás „lehet”, ha a megfelelő helyen találja magát.

Slavoj Žižek (Ljubjana, 1949) szlovén író, szociológus, pszichoanalitikus, filozófus és kultúrakritikus. Igazi nemzetközi egyéniség: ljubljana-i professzori státuszán túl vendégprofesszor Londontól kezdve Chicagón keresztül egészen Princetonig. Szülőhazájában prominens politikus volt a '80-as években. Számos írása jelent meg, több mint ötven könyve, és több nyelven is olvashatók az írásai.



TYPOTEX

3200 Ft

ISBN 978-963-279-423-5



9 789632 794235

R a d i k á l i s g o n d o l k o d ó k

A TÖRÉKENY ABSZOLÚTUM

AVAGY MIÉRT ÉRDEMES HARCOLNI
A KERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÉRT?

SLAVOJ

ŽIŽEK

TYPOTEX